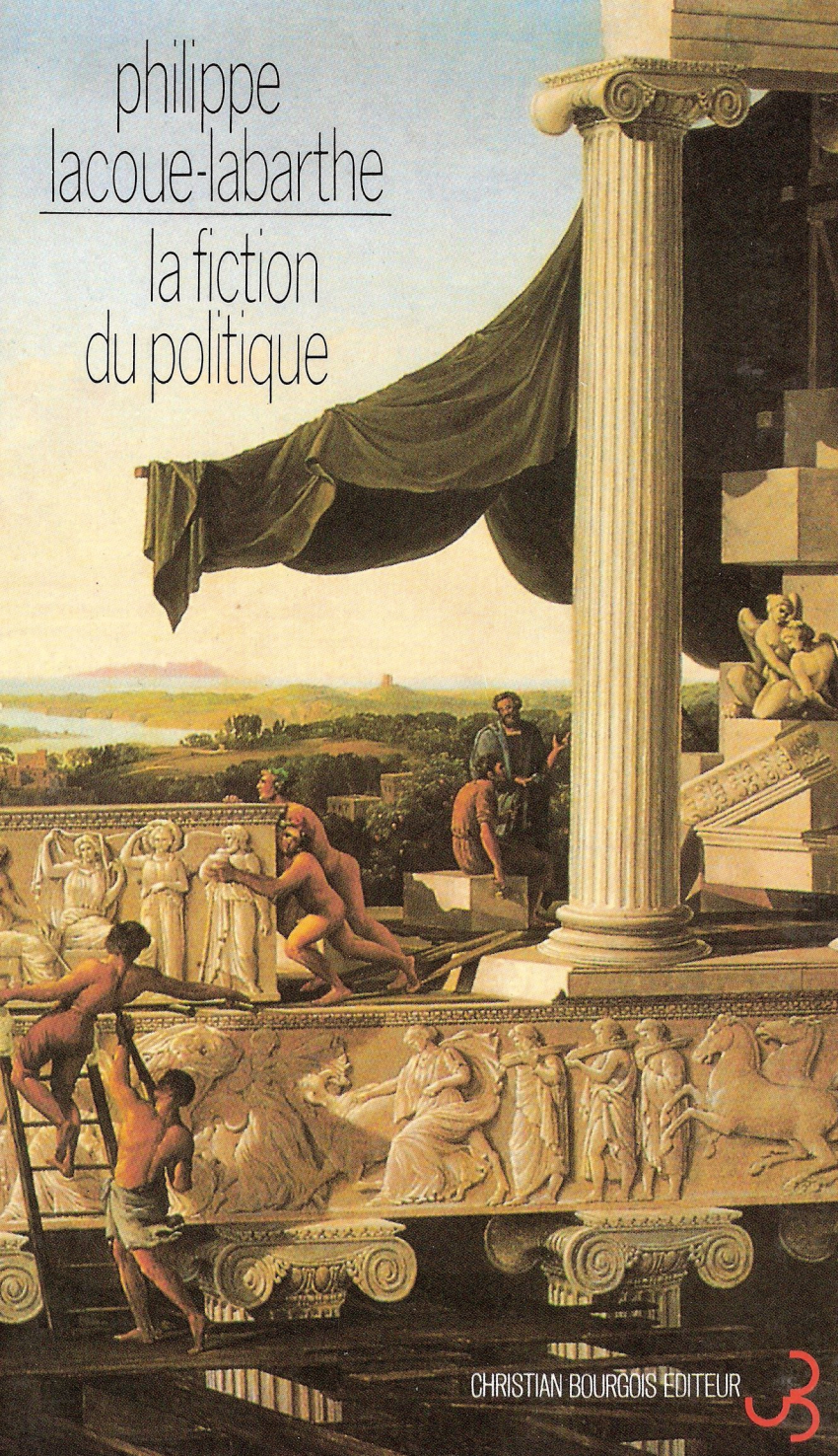
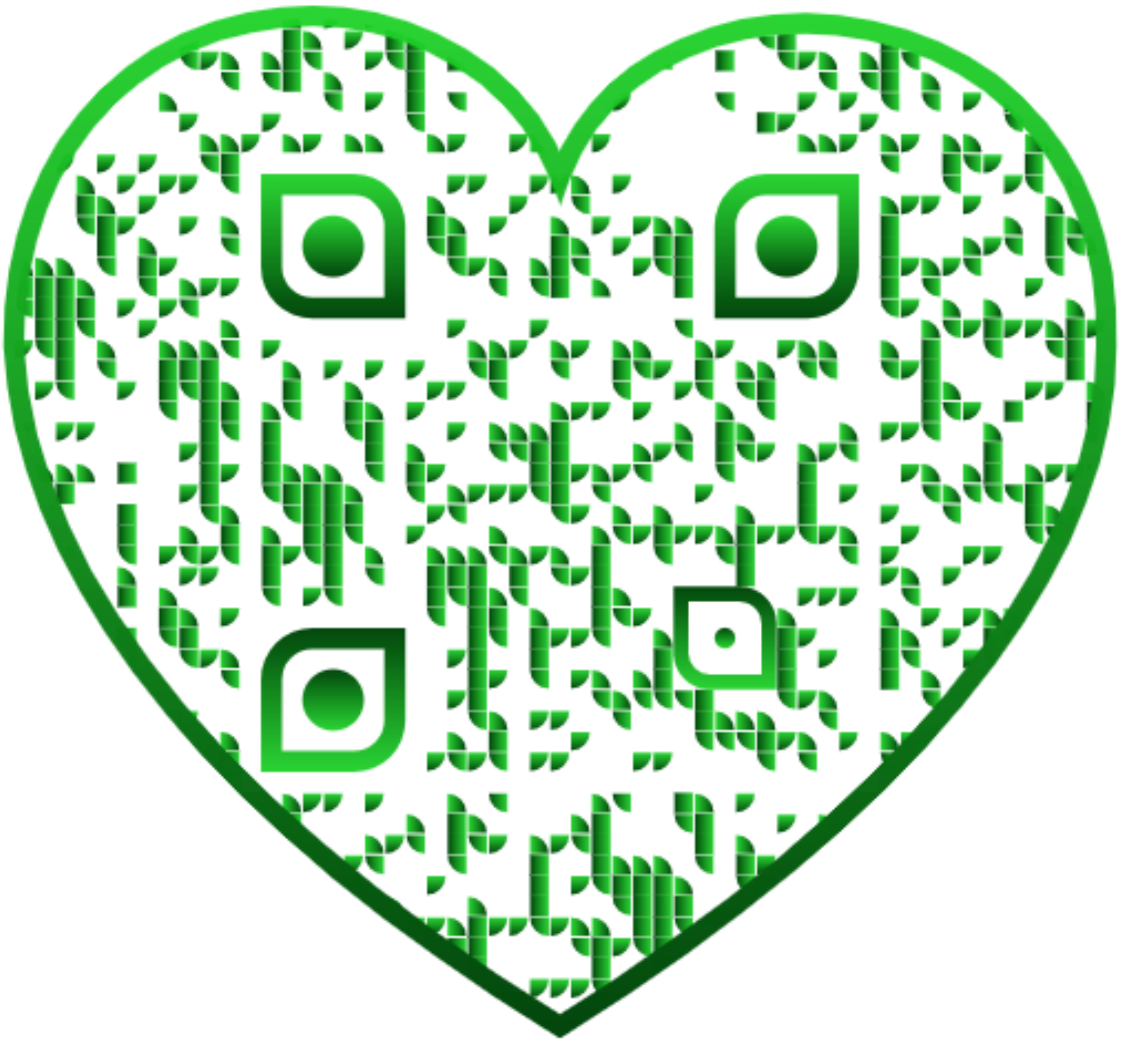
philippe lacoue-labarthe

la fiction du politique



CHRISTIAN BOURGOIS ÉDITEUR



du même auteur
chez le même éditeur

Portrait de l'artiste, en général.
Musica ficta (Figures de Wagner).

chez d'autres éditeurs

Le Titre de la lettre (en collaboration avec J.-L. Nancy), Galilée.
« Typographie » in *Mimesis des articulations* (collectif), Aubier-Flammarion.
Le Sujet de la philosophie (Typographies I), Aubier-Flammarion.
L'Absolu littéraire (en collaboration avec J.-L. Nancy), Seuil.
Retrait de l'artiste, en deux personnes (avec Fr. Martin), Mem/Artefact.
L'Imitation des modernes (Typographies II), Galilée.
« La vérité sublime » in *Du sublime* (collectif), Belin.
Le Mythe nazi (en collaboration avec J.-L. Nancy), Éditions de l'Aube.
Pasolini, une improvisation, William Blake & C°.
Métaphrasis, suivi de *Le théâtre de Hölderlin*, P.U.F.

traductions

Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Gallimard.
Fragments posthumes 1874-1876
(avec J.-L. Nancy), Gallimard.
Hölderlin, *Antigone, de Sophocle*, Christian Bourgois éditeur.
Hölderlin, *Œdipe, de Sophocle*, Christian Bourgois éditeur.
Benjamin, *Le Concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (avec A.-M. Lang), Aubier-Flammarion.
J.-V. Foix, *Gertrudis* suivi de *KRTU* (avec Ana Domenech), Christian Bourgois éditeur.

PHILIPPE LACOUE-LABARTHE

LA FICTION DU POLITIQUE

Heidegger, l'art et la politique

Collection « DÉTROITS »

CHRISTIAN BOURGOIS ÉDITEUR

© Christian Bourgois éditeur, 1987, 1998
ISBN 2-267-00531-X

A Maurice Blanchot

La douleur qu'il faut d'abord éprouver et dont il faut soutenir le déchirement jusqu'au bout est la compréhension et la connaissance que l'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée, qui, du plus loin qu'elle soit, commence à peser sur nous.

HEIDEGGER,
Dépassement de la métaphysique.

Ce petit livre, à l'origine, n'était pas destiné à la publication. Il s'agissait simplement de ces pages additionnelles ou supplémentaires qui sont requises en vue de l'obtention, « sur travaux », du doctorat d'Etat : une centaine, m'avait-on dit, où je devais rassembler en quelques thèses, voire en *une thèse*, ce que, depuis quinze ans ou un peu plus, j'avais pu avancer au titre de mon travail en philosophie. Chemin faisant, toutefois, les choses ont tourné tout autrement : ce qui devait se présenter, peu ou prou, comme une « explication avec moi-même » a pris l'allure, sans doute osée (ou prétentieuse), d'une « explication avec Heidegger ». La raison en est très simple : je ne suis « entré en philosophie », si j'y suis entré, que pour avoir subi le coup ou le choc (*Stoss*, est-il dit dans « L'Origine de l'œuvre d'art ») de la pensée de Heidegger. Presque au même moment — il s'en est fallu de quelques mois —, j'ai appris que Heidegger avait adhéré au nazisme. Et je dois avouer que, comme beau-

coup d'autres, je ne m'en suis jamais remis. Si l'on aime mieux : quelle que soit l'admiration qui fut (et reste) la mienne à l'égard de la pensée de Heidegger, de cette adhésion je ne peux, et je n'ai jamais pu, politiquement et plus que politiquement, m'accommoder. Ce petit livre essaie en somme d'expliquer pourquoi.

Une première version du texte — du reste publiée, à tirage limité, par l'Association des Publications près les Universités de Strasbourg — a circulé ici et là. Certains chapitres, d'autre part, ont été lus ou exposés en diverses circonstances publiques. Par l'un ou l'autre biais, sans compter la discussion à laquelle donna lieu ma soutenance de thèse en février 1987, questions et objections me furent posées ou présentées. Cette nouvelle version tente de les prendre en compte et, lorsque c'est possible, d'y répondre.

Juillet 1987.

1

Ces pages, en toute rigueur, ne prétendent pas à la philosophie.

Il y va tout d'abord de la plus élémentaire modestie : à quel titre, de quel droit pourrais-je bien me revendiquer comme « philosophe » ?

Ecartons toutefois ce qui relève du cas singulier. Ou de l'anecdote.

La modestie dont je parle devrait être celle de l'époque, qui en manque décidément plus que toute autre : devant ce qui s'est instauré et déployé sous le nom de philosophie, devant ce qu'a représenté, dans un tel déploiement, l'apparition de ce qui fut reconnu par la tradition comme des philosophies, devant ce qu'a signifié et impliqué, chaque fois, l'acte de philosopher, comment ne serait-il pas dérisoire, aujourd'hui, de se réclamer encore de la philosophie ou — pire — de se proclamer philosophe ?

Assurément la chose existe encore : on l'enseigne et on l'apprend, on la parle et on l'écrit selon le type de discours qui fut le sien et cer-

taines des règles qu'elle a établies, on en prend la défense — et il faut en prendre la défense — lorsqu'un « modernisme » plus arrogant encore que l'actuelle prétention à philosopher (mais aussi, probablement, plus lucide quant à la réalité de la situation et quant aux intérêts immédiats de l'époque) programme sa disparition scolaire. Mais si la chose existe encore, ce n'est plus désormais que comme tradition ; et une tradition, désormais, close. Où voit-on aujourd'hui un travail de pensée, quel qu'il soit (c'est-à-dire : quels qu'en soient l'origine, le domaine propre et l'ampleur), qui puisse passer pour une philosophie ? Et dans l'espace que l'usage académique réserve encore nominalement à la philosophie, du reste elle-même déjà comptée au nombre des « sciences humaines », où voit-on qu'il y ait tout simplement une chance pour que surgisse une philosophie ou qu'on puisse même assister à l'exercice en acte du philosopher ? C'est par une nécessité inscrite dans l'époque — ce qui ne veut pas dire : reconnue par elle — que la philosophie ne désigne plus désormais que le commentaire de la philosophie, ou si elle prétend s'en affranchir, qu'un mode plus ou moins brillant et cohérent de la variation épigonale. L'œuvre du plus grand penseur, sans conteste, de ce temps relève presque exclusivement du commentaire, et de son propre aveu ne fait pas même « œuvre » au sens où la tradition a entendu ce terme. A l'inverse — l'argument est nécessaire au cas où l'on incriminerait là le poids des contraintes universitaires —, les

deux dernières grandes philosophies de l'histoire de la philosophie, Marx et Nietzsche, lesquelles — déjà — ont manqué à l'œuvre, se sont élaborées en rupture de l'Université. L'Institution ne fait rien à l'affaire : le désœuvrement philosophique commence avec Schelling, ou même avec Kant si l'on pense l'œuvre en termes de « système ». Plus près de nous, une œuvre comme celle de Husserl, malgré, ou plutôt à cause de sa prétention à la « science », ne constitue sans doute pas proprement une philosophie. Et c'est en dehors de l'Université, ou sur ses franges, qu'à la fois une contrefaçon deux fois épigonale s'est bruyamment arrogée le titre de « philosophie » (Sartre) et que des penseurs à l'exigence autrement rigoureuse, et d'une tout autre sobriété, n'ont cessé de faire l'épreuve, à sa limite, du pouvoir-philosopher (Benjamin et Wittgenstein, Bataille et Blanchot, par exemple).

La modestie que j'invoque ici ne signifie bien entendu aucune forme de reniement de la philosophie ; ni, pas davantage, un quelconque mépris à l'égard de l'institution universitaire, là du moins où celle-ci ne cède pas sur une inquiétude et une interrogation nécessaires. La modestie est la reconnaissance d'une limite. Dans mon cas je pourrais être tenté de la dire « personnelle », pour tout un ensemble de raisons qui me sont parfaitement claires ; mais je sais qu'en vérité il n'en est rien et qu'elle affecte également tous mes contemporains, quels que soient la puissance de leur pensée ou l'étendue de leur savoir, leur don d'invention ou leur virtuosité conceptuelle,

l'élévation de leurs vues ou leur talent d'écriture. Cette limite est la limite de la philosophie : non pas une limite repérée, assignée ou importée d'ailleurs, mais la limite à laquelle d'elle-même s'est heurtée la philosophie et qu'en elle-même, de fait, elle a rencontrée.

C'est pourquoi, pas plus qu'au reniement, la reconnaissance de la limite n'oblige au renoncement. L'appel à la modestie n'est pas une invite à quitter la philosophie, encore moins à s'en débarrasser comme on se décharge d'un fardeau et à « passer à autre chose ». De la philosophie, en aucune manière, nous ne sommes quittes. La limite, ce que Heidegger nommait déjà la « clôture », ne se franchit pas. Nous habitons encore en terre philosophique et nous ne pouvons pas, tout simplement, habiter ailleurs. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas, en droit, un au-delà de la limite mais que, envisagé d'ici, soit de la philosophie même, cet au-delà, toujours soupçonné, est strictement indécelable. C'est tout juste si, sur la limite même, à supposer qu'on y accède et qu'on s'y tienne, son bord externe se laisse entrevoir ou deviner, en négatif. Mais en réalité, comme le montre presque tout ce qui s'est voulu « transgressif » dans ces dernières années, la limite fait paroi, et une paroi trop opaque, ou trop réfléchissante. En sorte que même ce coup d'œil ébloui et furtif sur l'autre bord demeure interdit.

C'est que la limite, ici, est une limite effective, non simplement une frontière ou une ligne de partage. La limite est la limite du possible. Il y avait au départ de la philosophie,

c'est-à-dire dans l'initiale indication qu'être et penser sont le même et que ce même est le lieu de la vérité, une réserve de possibles : les déterminations du penser, c'est-à-dire indissociablement, chaque fois, une interprétation de l'être ou, si l'on préfère, une expérience de l'étant. Successivement déclinés selon un ordre qui ne doit rien au hasard mais certainement beaucoup à l'émancipation scandée des sciences et à la domination d'un concept « critique » de la vérité, ces possibles, qu'il fallait croire dès l'origine en nombre fini, se sont épuisés, du reste de plus en plus rapidement ou de plus en plus précipitamment avec l'entrée de l'Occident dans ce qu'il a lui-même nommé son âge moderne. Un tel épuisement ne date pas d'hier. Il s'est fait sentir dès le moment où c'est dans la tension qui la constituait en propre, la tension méta-physique, que la philosophie s'est d'elle-même mise en cause. Ou, pour le dire autrement : dès le moment où la thèse sur l'être, en quoi le philosopher a son essence, irréversiblement devenue thèse sur l'être comme thèse, toutes les thèses qui ont succédé, quels qu'aient été le style ou la visée des dernières grandes philosophies (accomplissement, restauration, renversement, liquidation ou dépassement de la philosophie), se sont abîmées dans l'appel à une volonté de thèse où s'est manifestée avec de plus en plus d'évidence l'impossibilité d'une autre thèse que la thèse, vouant ainsi la volonté à ne plus rien vouloir que sa propre thèse. Comme dans le même temps, selon un processus réglé, se sont émancipées les sciences qui pouvaient avoir

trait à l'instance thétique en général, soit les sciences du sujet ou de l'homme, par quoi s'est achevée la domination scientifique sur le tout de l'étant, il n'est plus rien resté à la philosophie, aucun domaine de l'étant, que la techno-science n'ait à l'avance pris en charge à partir d'une position de l'être déjà advenue dans la philosophie même. C'est pourquoi il n'est pas trop fort de parler de « dérision » lorsqu'on voit aujourd'hui se réassurer avec hauteur la pose philosophique : c'est, ce ne peut être qu'affairement dans l'inessentiel et le subalterne (éthique, droits de l'homme, etc.), socratisme journalistique ou approximations anthropologiques. Rien qui ait à voir avec le travail de la pensée.

La philosophie est finie ; sa limite est infranchissable. Cela veut dire : nous ne pouvons plus — et nous ne pouvons que — faire de la philosophie, ne disposant d'aucun autre langage et n'ayant pas la moindre notion de ce que « penser », en dehors de « philosopher », peut bien signifier. Cette pure contradiction définit une situation impossible ; et de fait la limite est ici, quant à la philosophie, celle de son possible. C'est pour cette raison que ne sont de mise ni le reniement ni le renoncement.

Que signifie alors la modestie, la non-prétention au philosopher ?

Ceci peut-être : ne plus vouloir la philosophie, et ne rien vouloir d'autre. La modestie serait dans une suspension paradoxale, en elle-même forcément contradictoire et « intenable », du vouloir : dans une manière, si

l'on veut, de s'obstiner dans la philosophie (il y va, cette fois, d'une élémentaire résistance à l'invasion tapageuse du « n'importe quoi ») tout en acceptant de s'en laisser dessaisir. Lorsque Adorno parlait d'accompagner la métaphysique dans le moment de sa chute, il y avait encore — compte non tenu d'une juste solidarité avec la philosophie — quelque chose de « volontariste » dans la grandeur même du geste. Mais outre que le mot « chute », s'agissant de la métaphysique, n'est sans doute pas tout à fait indiqué (la ruine des Idéaux de la Raison n'interdit nullement à la métaphysique de continuer à régner sous les espèces de la techno-science et de son monde, si c'en est un), c'est à l'*habitus* volontariste qu'il faut précisément renoncer. La dessaisie, en ce sens, est volonté sans volonté, volonté ne voulant plus et ne se voulant plus, s'abandonnant et se laissant désarmer. Un très obscur impératif, au-delà ou en deçà du simple refus de ce qui est dominant, commande de laisser s'effondrer en nous la philosophie et que nous nous ouvrions à cet amoindrissement, à cet épuisement de la philosophie, aujourd'hui. Il faut ne plus être en désir de philosophie [1].

1. Ce propos ne donne aucune sorte de caution à la complaisante notion de *pensiero diebole* introduite par Vattimo et Rovatti il y a quelques années ni, encore moins, à cet accueillant fourre-tout qu'est le « postmoderne ». La non-prétention au philosopher ne passe pas le moindre compromis avec le nihilisme, aussi séduisant puisse-t-il paraître (mais de quelle séduction, au juste ?), et le renoncement à l'*habitus* volontariste se maintient nécessairement dans la

Une telle dessaisie réclame assurément une « disposition ». Mais elle relève d'autant moins d'une décision qu'elle est en réalité ce que nous impose l'époque. Relèverait tout au plus de la décision une certaine « droiture » vis-à-vis de l'époque. Encore sait-on bien que cette décision de droiture n'est rien par elle-même si au préalable ne nous est pas donné de reconnaître l'exigence de l'époque et si, surtout, ne nous est pas donné de ne pas défaillir devant cette exigence [2].

---

forme d'un héroïsme, au sens *moderne* du terme, qui est par exemple, oui, celui de Baudelaire ou de Benjamin. Cela veut dire qu'il s'agit, en effet, d'une résistance.

2. C'est cela même, ce don, qui se traduit aujourd'hui par une autre responsabilité d'écriture. L'écriture philosophique, avec l'ensemble de ses normes — parmi lesquelles, avant tout, celle du « livre de philosophie », exposé ou traité — a elle aussi atteint sa limite et s'est, elle aussi, épuisée. Depuis au moins le romantisme, c'est dans sa possibilité de présentation que la philosophie a été touchée. Mais depuis le romantisme aucune autre possibilité de présentation ne s'est offerte, et surtout pas la possibilité « littéraire », dont la surdétermination philosophique est patente. Aucune autre possibilité, si ce n'est cette possibilité apparemment sans possibilité qu'est l'interruption, la mise en suspens, la fragmentation ou l'exténuation. Motif du désœuvrement, donc. Mais pour la mémoire des Modernes, et leur désir, un tel désœuvrement est précisément à l'œuvre dès le tout premier envoi de la philosophie. Peut-être même a-t-il toujours représenté l'idée hyperbolique de l'œuvre : le *fatum libellorum* dont parlait Nietzsche est l'absolutisation de leur ruine. C'est pourquoi aussi bien ces pages, dans leur non-prétention au philosophique, se réclament sans trop de difficulté de l'essai, voire de la dissertation — genres, si genre il y a, que l'Institution ne condamne pas et qui pour cette raison obligent à une responsabilité désarmée.

Reconnaître dit ici : reconnaître qu'il est arrivé, et ne cesse d'arriver, quelque chose qui contraint à la dessaisie. Un événement, admettons-le : un événement d'ordre historique, au sens le plus fort, c'est-à-dire au sens où il ne procède pas simplement de l'histoire mais fait par lui-même histoire : coupe dans l'histoire et ouvre une autre histoire, ou bien défait toute histoire. Un tel événement est ce qui s'est produit dans — et comme — la première moitié de ce siècle, dont la seconde, entre cauchemar et parodie, n'est jamais que l'ombre portée. Encore faut-il en prendre la mesure. Non une petite mesure, calculée sur les trois ou quatre derniers siècles (sur le seul âge moderne) : Renaissance et Réforme, *Aufklärung* et romantisme, accomplissement spéculatif et destruction de la raison, discours de l'émancipation et idéologies de la domination. Mais, puisqu'il y va de la philosophie même dans sa possibilité, la vraie mesure — incalculable — du tout de l'histoire occidentale. Et c'est une tout autre affaire.

2

Cette tout autre affaire, on sait que ce fut, dans l'époque, l'affaire de Heidegger. On aura du reste reconnu dans ce qui précède certains motifs heideggériens majeurs, à commencer par celui de « la fin de la philosophie ». Et c'est évidemment Heidegger que désignait l'antonomase : « le plus grand penseur, sans conteste, de ce temps ». La figure, sans doute un peu emphatique, entendait toutefois signifier qu'il n'est aucune pensée depuis Nietzsche qui ait touché si profond et loin dans la question de l'essence de la philosophie (et par conséquent de l'essence de la pensée), ni aucune qui ait entamé un dialogue d'une telle ampleur et d'une telle rigueur avec la tradition (avec l'Occident).

A ce sujet, néanmoins, une précision s'impose : souscrire, comme je le fais, aux thèses de Heidegger (et en particulier à ses thèses sur la philosophie), ou même accorder une telle place — la première — à sa pensée, ne revient à aucune déclaration ou profession de

« heideggérianisme », comme on dit. Et cela pour au moins deux raisons. (Comme il est de mode aujourd'hui de dénoncer, partout où l'on s'imagine le trouver, ledit « heideggérianisme », une explication un peu circonstanciée est ici nécessaire.)

La première raison est que l'idée même d'un « heideggérianisme » est strictement dépourvue de sens. Ce n'est ni par coquetterie ni par inconséquence que Heidegger n'a cessé de rappeler qu'« il n'y a pas de philosophie de Heidegger ». Cela signifiait clairement que la question qui était la sienne, en condensé : la question de l'être, ne pouvait en aucun cas faire une nouvelle thèse sur l'être ni, encore moins, donner lieu à une quelconque « conception du monde ». La délimitation et la déconstruction (*Destruktion, Zerstörung, Abbau*) de la philosophie (de l'ontologie) ne constituent pas une philosophie, pas même une philosophie de la philosophie ou, pour reprendre une expression de Kant qui un temps, il est vrai, guida Heidegger, une « métaphysique de la métaphysique ». Et si *Sein und Zeit*, écartée la mésinterprétation anthropologique, pouvait encore passer pour la recherche d'une « ontologie fondamentale », on ne peut ignorer que dès 1935 Heidegger a explicitement et définitivement renoncé au titre même d'« ontologie ». Objecter, cela s'est vu, que la question de l'être — au demeurant indissociable du projet même de la déconstruction — serait une « invention » de Heidegger et relèverait de son seul « choix » ou de sa seule « position » philosophique n'est pas un instant

sérieux : non seulement Heidegger prend en vue le tout de la philosophie depuis son origine ; non seulement il se prévaut de telle ou telle déclaration d' « achèvement » (Hegel) ou de « dépassement » (Nietzsche) survenue *dans la philosophie elle-même* (en sorte qu'il reçoit *de la philosophie elle-même* la question de la fin de la philosophie) ; mais on le sait de son propre aveu, c'est également de la philosophie, via Brentano et le Husserl de la sixième des *Recherches logiques,* qu'il reçoit la question de l'être. De *toute* la philosophie, si l'on remonte des plus paradoxales manifestations de l' « oubli » (Nietzsche : l'être est un « mot vide », une « pure vapeur » ; Hegel : l'être est « l'immédiat indéterminé ») à l'inquiétude qui habitait Platon au lendemain, à peine, du premier commencement. C'est-à-dire si l'on remonte, et c'est la fulgurante ouverture de *Sein und Zeit,* à l' « aporie » qu'atteste *le Sophiste* (244a) au sujet de la signification du mot « étant ». Et si l'on va dire ensuite que tout cela est simple affaire de « point de vue » et que Heidegger ne tient pas le moindre compte, par exemple, du matérialisme antique et de la sophistique, de l'empirisme anglais ou de la philosophie analytique, qu'aura-t-on ajouté que Heidegger, depuis la question de *la* philosophie, c'est-à-dire depuis une fidélité inébranlable à l'égard de la définition initiale de la philosophie, n'ait à l'avance précisément délimité comme point de vue, régional et subordonné ? Que du discours philosophique puisse se déployer sur le fond d'une thèse ontologique non explicitée, Heidegger n'a

jamais prétendu le nier (il en a fait l'éclatante démonstration sur Marx, par exemple). Mais ce n'est évidemment pas ce qui le requérait au titre de la philosophie.

Etre ou se dire « heideggérien » ne signifie donc rien, pas plus qu'être ou se dire « anti-heideggérien ». Ou plutôt cela signifie la même chose : qu'on a manqué, dans la pensée de Heidegger, l'essentiel ; et qu'on se condamne à rester sourd à la question qu'à travers Heidegger pose l'époque. Il y a, c'est inévitable, des thèses heideggériennes, auxquelles on peut ou non souscrire. Mais ces thèses ne s'organisent pas en une philosophie, sinon au sens faible de philosophie. De même, c'est tout autant inévitable, se maintient chez Heidegger un *gestus* philosophique et pour une très large part le discours heideggérien s'articule dans la langue de la philosophie. Mais cela ne fait toujours pas une philosophie, à moins de rabattre en toute malhonnêteté — mais une telle malhonnêteté est aujourd'hui banale — les thèses de Heidegger sur des thèses de la tradition philosophique (par exemple hégélienne) en feignant d'ignorer l'incommensurabilité qu'il y a, par définition, entre une thèse sur l'être et la question de l'être.

A l'inverse — seconde raison pour ne pas faire profession de « heideggérianisme » —, il faut reconnaître sans détours que Heidegger lui-même n'aura pu empêcher qu'un tel « heideggérianisme » fût possible. Il l'aura même en tout état de cause encouragé, surtout après 1945 et surtout en France, autorisant par là la prise philosophique (voire idéologique) et

donc certaines des contestations elles-mêmes philosophiques de cette possible interprétation philosophique de sa pensée. (Pas toutes : la critique d'Adorno, dans sa violence et son injustice mêmes, parvient souvent à toucher juste parce qu'Adorno sait de quoi il retourne avec la question de la fin de la philosophie et voit avec précision où Heidegger se trahit lui-même. On ne peut pas en dire autant des épais règlements de comptes marxisants ou sociologisants ni des opérations douteuses que j'évoquais à l'instant.)

Au-delà de ce qui ne relève pourtant pas de la simple anecdote (le rôle tenu par Beaufret et, surtout, par ses élèves ; l'ouverture de l'Université française, après la guerre, à la tradition allemande), ce phénomène — la naissance et l'installation d'un « heideggérianisme » — trouve en réalité son explication dans Heidegger lui-même. C'est qu'à deux reprises au moins Heidegger, de lui-même, s'est prêté à la philosophie.

Une première fois, massivement et de manière, tout bien considéré, absurde (il le savait du reste, il a lui-même parlé, en privé, de « la plus grande bêtise » (*die grösste Dummheit*) de sa vie [1], dans la circonstance précise de l'engagement politique de 1933-1934.

Une seconde fois, mais ce n'est probablement que le revers de cet avers, en s'autorisant de Hölderlin et, dans une mesure moindre, de Trakl pour franchir le pas au-delà du

1. Cité par Heinrich W. Petzet dans sa Préface à Martin Heidegger-Erhart Kästner, *Briefwechsel*, Insel Verlag, 1986, p. 10.

strict questionner ou de la simple annonce d'une « autre pensée » et produire, de cette « autre pensée », les premiers linéaments.

L'une et l'autre défaillance, eu égard à l'exigence première, ne sont pas de même style ni de même conséquence. Encore que, j'y reviendrai, il ne fasse aucun doute que la prédication « hölderlinienne » soit la poursuite et la continuation du discours philosophico-politique tenu en 33. Mais ce sont bien des défaillances en ceci que, chaque fois, Heidegger fait ce qu'il demande expressément à Jünger de ne pas faire, c'est-à-dire « franchit la ligne », que cette ligne soit pensée, en termes nietzschéens-jüngériens, comme « ligne du nihilisme » ou « méridien zéro », ou bien qu'elle soit thématisée, plus largement, comme « clôture » de la métaphysique ou de la philosophie. Or, c'est Heidegger lui-même qui l'avait montré, un tel franchissement reconduit immanquablement ce qu'il prétend franchir. Cette logique, de fait, n'aura pas manqué de jouer dans son propre cas.

Comment ? La question est difficile : ce qu'on peut déceler de philosophique dans Heidegger ne consiste pas à l'évidence dans la part positive ou thétique de son discours (encore une fois, il faudrait que la position ou la thèse le soit de l'être ou sur l'être, et c'est exclu). Cela ne consiste pas non plus dans sa part « idéologique », même réduite à des effets phraséologiques ou à des choix idiomatiques et impliquant de ce fait, sinon des « valorisations », au moins des préférences ontiques (mais tous les étants en apparence

privilégiés par Heidegger : le lieu natal (*Heimat*), le chemin, la chose, la langue, etc., ne le sont pas sans tressaillir de ce tremblement *unheimlich* qui les « étrange » en tant que les étants familiers, stables et bien connus qu'ils semblent être ; et surtout : quels types de présupposés eux-mêmes philosophiques autorisent la production d'un concept comme celui d' « idéologie »[2] ?). Il n'est pas même assuré que le philosophique soit décelable dans telle ou telle résistance parfois opposée par Heidegger à ce qu'il a lui-même mis en route au titre de la déconstruction : dans un reliquat d'humanisme, par exemple, ou une manière de nostalgie de la présence (le problème posé par la nostalgie n'est pas simple et la vigilance déconstructrice n'est que rarement prise en défaut). Où, alors, le déceler ?

Mon hypothèse est celle-ci : c'est d'une part dans l'allure et le style de l'engagement de 33 qui sont précisément, parce qu'il s'agit d'un *engagement,* philosophiques — entraînant par là même des énoncés de type philosophique et repérables comme tels dans la tradition. L'engagement de 33 s'autorise de l'idée d'une hégémonie du spirituel et du philosophique sur l'hégémonie politique elle-même (c'est le

2. C'est pourquoi toutes les dénonciations de l'idiome heideggérien (Adorno, Minder, Faye), si elles peuvent être politiquement ajustées et vérifier ses affinités avec tel ou tel lexique de la mouvance nationale-socialiste, par exemple l'agrarisme souabe, n'évitent jamais le piège de la contre-idéologie. En étant volontiers marxiste vis-à-vis de Heidegger, on s'exposait inévitablement à manquer l'essentiel de sa pensée — y compris de sa pensée politique.

motif d'une *Führung* de la *Führung*, ou des *Führer*), qui reconduit au moins à la *basiléia* platonicienne, si ce n'est à Empédocle. Les énoncés (sur l'Allemagne, sur le travail, sur l'Université, etc.) sont purement et simplement programmatiques et s'organisent du reste en de multiples « appels ». D'autre part, s'il est vrai que certains de ces énoncés (les plus immédiatement politiques ou les moins éloignés du programme national-socialiste) seront par la suite nettement abandonnés et récusés, dans son intention profonde et l'essentiel de ses attendus, l'injonction de 33 sera jusqu'au bout maintenue. Sans doute, après la guerre, cessera-t-elle d'être adressée — explicitement du moins — à l'Allemagne, mais le sera-t-elle à l'Europe ou à l'Occident. Il n'empêche que de 1934 à la fin, compte tenu de cet infléchissement dû à l'effondrement du Troisième Reich (et aussi du retrait, à la fois naïf et rusé, vis-à-vis de l'*Öffentlichkeit*, de cette lumière de la « publicité » qui « obscurcit tout »), elle sera, des *Beiträge* aux ultimes développements sur Hölderlin, considérablement amplifiée, jusqu'à produire, selon un modèle qu'on ne peut pas ne pas identifier au modèle romantique d'Iéna, une « nouvelle mythologie » — s'inscrirait-elle, vigilance oblige, en négatif. (Mais tout de même le *Gevier* et le « défaut des noms sacrés », l'anneau [*Ring* et *Gering*] du monde et des Quatre, l'attente du nouveau dieu, quantité d'autres motifs du même ordre, cela fait une mythologie au sens philosophique du terme, c'est-à-dire sans apocalypse du nom ni réputation du lieu. La terrible phrase de

Beckett qu'Adorno sut mettre en épigraphe de l'un des essais les plus justement durs qu'il consacra à la lecture heideggérienne de Hölderlin, cette phrase : « Il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte », est sans appel possible.)

On pourra penser : il y a là, hâtivement indiqués, tous les éléments requis pour une « critique » de Heidegger. Nullement : d'où pourrait-on « critiquer » Heidegger ? De quel « point de vue » ? Il y a en revanche ceci : la reconnaissance, voire l'admiration sans réserve pour la pensée n'est en aucune façon exclusive d'une infinie méfiance. Non à l'endroit du penseur lui-même (Heidegger avait raison d'invoquer, comme il l'a fait souvent, l'adage de Valéry : « Qui ne peut attaquer le raisonnement, attaque le raisonneur »[3]), mais à l'égard de ce que sa pensée entraîne ou emporte avec elle, cautionne et justifie. Cela revient à dire que vis-à-vis de Heidegger la situation est tout autant impossible et guère plus « tenable » que vis-à-vis de la philosophie. Je vais essayer de m'en expliquer.

En l'occurrence, ce n'est pas la reconnaissance, voire l'admiration, qui fait difficulté. Mais la méfiance. Ou l'intrication des deux. Pourquoi la méfiance ? (Etant entendu qu'il ne s'agit pas, comme Habermas le suggère en

3. *Tel quel*, « Autre Rhumbs », *Œuvres* II, Gallimard, 1960, p. 685. Traduction de Heidegger, par exemple dans la correspondance, déjà citée, avec Erhart Kästner : « *Wer das Denken nicht angreifen kann, greift den Denkenden an* » (p. 83) : qui ne peut attaquer la pensée attaque le penseur.

reprenant à son compte un énoncé de Heidegger sur Nietzsche, de « penser *avec* Heidegger *contre* Heidegger ».)

Réponse brutale : à cause de l'attitude *politique* de Heidegger. C'est là-dessus que doit porter l'explication (en allemand : *die Auseinandersetzung*)[4].

4. J'ai tenté d'entamer cette « explication » dans deux essais recueillis dans *l'Imitation des modernes* (Galilée, 1986) : « La transcendance finie/t dans la politique » et « Poétique et politique ». Certaines analyses très allusives, ici, renvoient à ces deux essais.

3

La réponse : « A cause de l'attitude *politique* de Heidegger » est brutale, philosophiquement brutale, parce qu'elle ne tient aucun compte de la délimitation heideggérienne du politique (le politique, ici, pour traduire le grec : *ta politika* et faire signe vers l'*essence* des choses de la politique). C'est vrai. Il n'empêche qu'il y a bien eu un geste politique de Heidegger, avec sa part (inévitable, acceptée et reconnue) de compromission, mais avec aussi une adhésion profonde qui ne sera jamais démentie (ni, à ce qu'on sache aujourd'hui, dans les allusions ou déclarations professorales postérieures à 1934, ni dans aucun des trois textes testamentaires légués par Heidegger [1]). Et il n'empêche,

1. Outre le célèbre (et décevant) Entretien publié par le *Spiegel* au lendemain de sa mort (cf. *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, trad. Jean Launay, Mercure de France, 1977), il existe la demande de réintégration adressée en novembre 1945 aux autorités universitaires (cf. « Lettre au rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig », trad. J.M. Vaysse, *L'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 100)

surtout, que mises à part lesdites compromissions — et encore —, ce geste *politique* répond exactement au sens que Heidegger attribue au mot et que, lorsque ledit geste s'articule en discours, il le fait sans la moindre difficulté apparente dans la langue même de Heidegger. Lorsque Heidegger dit en 1935 que traduire *polis* par Etat ou cité « ne rend pas le sens plein » parce que « *polis* est le site historial, le *Da* dans lequel, à partir duquel et pour lequel l'histoire advient », au lieu de parler à tort et à travers de « dénégation ontologique » (ce qui ne fait guère de sens), on serait mieux avisé de voir que cette visée de l'essence du politique est ce qui éclaire le mieux *a posteriori* le style et le propos de 1933. De même lorsque dans les conférences de 36 sur « L'Origine de l'œuvre d'art » Heidegger range au nombre des institutions ou des thèses historiales de l'*alèthéia*, à côté de l'œuvre, de la proximité du dieu, du sacrifice authentique et du questionnement de la pensée, « l'instauration d'un Etat ». Il est clair que pour Heidegger « politique », au sens où il s'est engagé politiquement, signifie « historial » et que le geste de 33, eu égard à l'Uni-

---

et le texte confié à son fils Hermann, également en 1945, pour servir à une éventuelle réédition posthume du *Discours de Rectorat* (Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität — Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, 1983 ; cf. « Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions », trad. F. Fédier, *le Débat* n° 27, novembre 1983). Un quatrième document, également publié dans *L'Herne*, une « Lettre au Président du Comité politique d'épuration », datant elle aussi probablement de 1945, n'ajoute aucune précision supplémentaire.

versité mais aussi, au-delà, à l'Allemagne et à l'Europe, est un geste fondateur ou refondateur. Et il est non moins clair qu'en 1933 le national-socialisme incarnait cette possibilité historiale, ou du moins qu'il en était porteur. La fameuse phrase du cours d'*Introduction à la métaphysique* sur « la vérité interne et la grandeur de ce mouvement » n'a pas d'autre sens.

C'est pourquoi l'engagement de 33 n'est ni un accident ni une erreur.

Ce n'est pas un accident parce que — outre qu'il est délibéré [2] et motivé — on ne peut

2. Heidegger insiste beaucoup sur le fait qu'il ne s'était auparavant jamais préoccupé de politique et que le matin même de son élection il hésitait encore sur sa candidature. Mais on voit avec évidence que si hésitation il y a eu, et c'est plausible, elle fut essentiellement devant la lourdeur prévisible de la tâche, pour quelqu'un d'aussi peu préparé à la gestion administrative et à la pratique de la négociation politique. Quant à l'« apolitisme » auparavant professé, il vaut ce que vaut tout apolitisme lorsque la politique, de fait, offre le visage de sa décomposition, et lorsque se profile le spectre du « tout est politique » propre au totalitarisme. Le drame, avec l'« innocence » politique, c'est qu'elle est toujours susceptible de se renverser *immédiatement* en son pire contraire et que, d'*elle-même*, elle dément toujours à l'avance sa prétendue pureté. Hitler, bien entendu, était « apolitique ». Mais il est vrai que, dans le testament légué à son fils, Heidegger écrit ceci : « Ce qui me fit hésiter jusqu'au dernier jour à prendre en charge le rectorat, c'est ceci : Je savais qu'avec ce que je visais j'allais entrer en conflit aussi bien contre le " nouveau " que contre l'" ancien ". Le " nouveau " avait, entre-temps, pris la figure de la " science politisée " [*politische Wissenschaft* : dans l'idéologie nationale-socialiste, explique François Fédier, ce terme désigne la « science militante », autrement dit « un instrument parmi d'autres dans la lutte, entre les " races ", pour

vraiment pas dire, à la relecture des textes, qu'il soit inattendu ou absolument surprenant. En ce qui concerne la politique strictement universitaire, le *Discours de Rectorat* n'avance pas une proposition qui n'ait déjà été comprise dans la *Leçon inaugurale* de 1929. Et quant à la politique générale, c'est-à-dire quant à l'Histoire, l'essentiel de ce qui est proclamé en 33 est déjà dit dans *Sein und Zeit*, si l'on veut bien se reporter au chapitre V de la Deuxième Section. Bien entendu il n'était pas question dans ces paragraphes de la destination de l'Allemagne, ni du (re)commencement du commencement grec. Mais la référence positive au Nietzsche de la deuxième *Intempestive*, texte lui-même très politique, tout comme l'allure globale de l'entreprise, entièrement fondée sur la répétition, la *Wiederholung*, telle que le livre sur Kant en élabore le concept, impliquaient déjà que la question du destin spirituel de l'Occident européen et de la (re)fondation historiale de l'Allemagne fût pensée, le moment venu, en ces mêmes termes.

---

la domination du monde »], dont l'idée repose sur une adultération de l'essence de la vérité. L'" ancien " voulait s'en tenir à la spécialisation des " disciplines ", à la promotion de leurs progrès et à leur utilisation dans l'enseignement — toute méditation sur leurs fondements essentiels étant récusée comme philosophique et abstraite, ou bien tout au plus tolérée, mais comme fioriture extérieure. » (*Op. cit.*, p. 75.) On ne saurait sous-estimer, de fait, le sérieux et la profondeur avec lesquels fut pris en face, de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* au *Discours de rectorat*, et au-delà, le problème de l'Université (il faut lire sur ce point, qui est décisif, Gérard Granel : « Pourquoi avons-nous publié cela ? » in *De l'Université*, T.E.R., 1982).

Et si l'on s'étonne du « radicalisme révolutionnaire » de Heidegger en 33 (le bruit ne court-il pas, ces derniers temps, que Heidegger se serait en réalité senti assez proche des S.A. et aurait publiquement manifesté son hostilité aux idéologues officiellement soutenus par la S.S. : Rosenberg, Krieck, Bäumler[3] ?), qu'on

3. Toujours dans le même testament Heidegger écrit : « Sur les suites possibles de ma démission du rectorat, je ne me faisais guère d'illusions dès le printemps 1934 ; après le 30 juin de la même année [« date de la " nuit des longs couteaux ", précise Fédier, où Hitler procéda à l'élimination physique de Röhm et des S.A. »], je n'en eus plus aucune. Celui qui prenait en charge une fonction dirigeante dans l'Université ne pouvait plus ignorer, après cette date, avec qui il s'engageait. » (*Op. cit.*, p. 87 — La « Lettre au Président du Comité politique d'épuration », traduite dans *L'Herne*, pp. 104-106, tient pratiquement le même langage.) La formule prête à équivoque : est-ce le *massacre* qui lui ouvre les yeux sur la nature réelle, c'est-à-dire sur la brutalité, du régime ; ou bien est-ce la disparition du « courant » S.A. qui lui fait perdre tout espoir dans le « possible » du mouvement ? A même le texte, on voit mal ce qui pourrait permettre d'en décider, mais cela ne constitue aucune sorte de preuve. Sur le radicalisme révolutionnaire, en revanche, le dialogue avec Jünger est beaucoup plus éclairant — Granel note que dans l'Entretien du *Spiegel* Heidegger se réinscrit assez mollement dans la « nébuleuse intellectuelle » de l'époque de Weimar à la recherche d'« une position nationale, et surtout sociale », comme il le dit de lui-même. Il cite Naumann et Spranger, non Jünger lui-même. Faut-il cependant rappeler que si Jünger se sentait des affinités proprement politiques, c'était plutôt avec le « national-bolchevisme » de son ami Ernst Niekisch qu'avec le national-socialisme « vulgaire » auquel il opposa, dès le départ, une fin de non-recevoir définitive ou même, comme le dit Louis Dupeux, « dont [il] se détourna avec horreur » ? (cf. Louis Dupeux, *Stratégie communiste et Dynamique conservatrice*, Honoré Champion, 1976 ; et la mise au point sur « Ernst Jünger et le national-bolchevisme » dans

relise les minutes du Colloque de Davos : lorsque Heidegger, s'adressant à Cassirer, dit : « Ce néant ne doit pas être occasion de pessimisme et de mélancolie, mais doit nous amener à comprendre qu'il n'y a d'effectivité véritable que là où il y a résistance et que la philosophie a pour tâche d'arracher l'homme à la paresse d'une vie qui se bornerait à utiliser les œuvres de l'esprit, de l'arracher à cette vie pour le rejeter < en quelque sorte > dans la dureté de son destin[4] », qu'entend-on

---

le Magazine littéraire, n° 130, novembre 1977. On peut également consulter, mais avec plus de prudence, Hermann Rauschning, *la Révolution du nihilisme*, Fayard, 1971). Entre les deux nationalismes, le bolchevique et le socialiste, la différence n'est pas seulement de l'aristocratique et du populaire. Le clivage essentiel se fait sur la question raciale. L'aversion de Heidegger pour l'idéologie raciste et le biologisme des théoriciens nazis, maintes fois manifestée dans son enseignement après 34, procède de ce clivage décisif. (Charles Alunni me signale toutefois que dans *Entscheidung*, paru à Berlin en 1930 [Widerstands Verlag], le propos de Niekisch est ouvertement antisémite. Les Juifs sont assimilés à l'élément *westlerisch* — occidental — qu'il s'agit d'éliminer, ainsi que les bolcheviques y ont parfaitement réussi avec Trotski : « C'est dans un processus fiévreux d'une véhémence inouïe que s'accomplit cette autopurification. » On ne saurait, de fait, être plus net. Il est à noter cependant que Niekisch ne verse pas pour autant dans l'idéologie *völkisch* : Lénine, par exemple, voit porté à son crédit d'être un métis [*Mischling*] *asiatisch*.)

4. Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929)*, édition Pierre Aubenque, Beauchesne, 1972, p. 46. Heidegger se sert du verbe *benutzen*, utiliser, mais qui peut s'entendre aussi comme : tirer profit de, exploiter. Alain David, dans un essai encore inédit (« Levinas en France », 1986), interprète cette déclaration comme un *topos* antisémite, corroborant sur ce point le témoignage célèbre (et contesté) de Madame Cassirer. Et

si ce n'est déjà le ton de 1933 ? Contrairement à ce qu'on a pu dire ici ou là, l'engagement de Heidegger est d'une absolue cohérence avec sa pensée. Et l'intrication du « politique » et du « philosophique » était assez puissante pour que, après la « rupture » et jusqu'en 1944, pratiquement tout l'enseignement fût consacré à

Henri Declève avait déjà proposé la traduction suivante : « La philosophie a pour tâche de rejeter l'homme dans la dureté de son destin en lui faisant abandonner le personnage véreux d'un homme qui se contente de tirer des œuvres de l'esprit un profit utilitaire » (in « Heidegger et Cassirer interprètes de Kant », *Revue philosophique de Louvain*, novembre 1969). Ce qu'il y a de sûr en tout cas, là encore les manifestations abondent dans son enseignement, c'est que Heidegger nourrit une solide aversion à l'égard du monde de la culture, des « intellectuels », et de l'*establishment* universitaire (comme en témoigne la fameuse phrase du *Discours de Rectorat* qui n'est pas du reste, elle non plus, sans connotation antisémite : « Car l'" esprit " [" *Geist* "], ce n'est ni la sagacité vide, ni le jeu gratuit du *Witz*, ni le travail illimité de l'entendement dans la division et l'articulation, ni même la raison du monde, mais l'esprit est originellement l'être résolu, dans le savoir, à l'essence de l'être »). Aversion qui recroise celle qu'il entretient à l'égard de l'*urbanité* en général sur le fond, comme on sait, de son attachement à la terre natale, au monde paysan, à la solitude, etc. (cf. *Warum bleiben wir in der Provinz ?*). Dans les années 30 cependant, ce pathos, qui deviendra assez lénifiant après la guerre, se double d'un pathos « héroïque » de style nietzschéen qui ne donne pas le ton des seules proclamations politiques mais également de la parole pédagogique (un seul exemple : le paragraphe consacré aux « figures du travailleur et du soldat » dans le cours de 1941 sur les *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Gallimard, 1985, p. 55 *sqq.*). C'est ce ton « héroïque » et cette radicalité dans le propos, on s'en souvient, qui avaient frappé Hannah Arendt à Marbourg (« Heidegger a quatre-vingts ans » in *Vies politiques*, Gallimard, 1974).

une « explication » avec le national-socialisme, qui en réalité donne par contrecoup la vérité que Heidegger y avait aperçue ou croyait, en tout sérieux (« Je n'ai pas seulement parlé pour faire semblant ; je voyais cette possibilité-là »), y avoir aperçue. Qu'une telle croyance ait donné lieu à un geste proprement philosophique — celui qu'on pourrait dire, en mêlant les deux langues au fond impliquées par ce geste même, de l'*archi-Führung* — ne relève pas d'un accident survenu à la « pensée » mais révèle ce qui ne cesse de menacer ladite « pensée », son danger. Lequel est moins, comme Heidegger l'écrira en 1947, « le mauvais danger », « le danger confus », de la « production philosophique » que le danger « qui a le plus de malignité et de mordant », c'est-à-dire la pensée elle-même. Car, ajoutait-il, « il faut que [la pensée] pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement [5] ». La tentation est grande — j'y ai moi-même cédé — d'imputer l'engagement de 33 à une défaillance, à une chute brutale de la vigilance ou même, plus grave, à la pression d'une pensée encore insuffisamment dégagée de la métaphysique. Mais c'est oublier que la métaphysique, au moins sous la forme de ce *Trieb* indéracinable reconnu par Kant et par Nietzsche, est au cœur le plus secret de la pensée elle-même. La « pensée », si « pensée » il y a, ne peut jamais se dire « dégagée » de la métaphysique. Et c'est d'ailleurs ce qui l'*en-*

5. « L'Expérience de la pensée », trad. A. Préau, in *Question III*, Gallimard, 1966, p. 29.

gage toujours à l'avance, et quelle que soit sa prudence (ou son dégrisement), ici-bas.

Telle est la raison pour laquelle, il me semble, on ne peut pas non plus parler d'erreur. Il y aurait eu erreur si le nazisme, quelle que fût d'autre part sa « réalité », n'avait pas porté la possibilité que voyait en lui Heidegger. Or manifestement il la portait, en certains de ses traits du moins, eu égard au destin de l'Allemagne et au destin de l'Occident. La détresse (*Not*) qui commande l'insurrection nationale-socialiste, comme elle commande la protestation du *Discours de Rectorat*, ce n'est pas simplement le gouffre économique où sombre l'Allemagne et l'effondrement de la république de Weimar consécutifs à la défaite et au traité de Versailles, c'est-à-dire à l'issue de la première et inaugurale « mobilisation totale » de l'histoire occidentale ; ce n'est pas non plus seulement le désarroi d'une Allemagne qui se sait depuis plus d'un siècle avoir reçu l'héritage spirituel de tout l'Occident et qui se sait également ne pas pouvoir en parvenir pour autant à l'existence comme telle, condamnée qu'elle est, soit à rester en *souffrance*, soit à se retrouver broyée, avant même d'avoir pu être, dans l' « étau » qu'évoquera l'*Introduction à la métaphysique* entre Russie et Amérique, qui enserre l'Europe et, dans l'Europe, ce peuple du « milieu » qu'est le peuple allemand ; elle est encore, et peut-être surtout, l'inquiétude ou même l'effroi devant l'épuisement confirmé du projet moderne où se révèle son être catastrophique. Aucune emphase rhétorique ne contraint Heidegger à

invoquer, au centre du *Discours de Rectorat*, le mot de Nietzsche : « Dieu est mort » : ce mot vient dire exactement la circonstance, c'est-à-dire l'être-abandonné ou la déréliction (*Verlassenheit*) de « l'homme d'aujourd'hui au milieu de l'étant ».

En 1933 Heidegger ne se trompe pas. Mais il sait en 1934 qu'il s'est trompé. Non sur la vérité du nazisme mais sur sa réalité. Le « mouvement » est resté sourd à l'injonction solennelle (l'adresse s'est donc muée en maladresse) et il s'est révélé précisément accomplir ce contre quoi Heidegger le croyait appelé à lutter : pas seulement la parcellarisation de l'Université sous les contraintes et les impératifs de la professionnalisation (sans le moindre questionnement, il va de soi, sur l'essence de la science), ni même seulement ce dont une telle politique universitaire est plus que le symptôme : l'impossibilité d'une décision historiale devant l'effondrement des possibles historiques et la reconduction pure et simple, sous un bariolage grandiloquent et autoritaire, du vieux monde (après tout n'est-il pas vrai que le nazisme a « redressé » un temps l'Allemagne et fait « fonctionner » ce que la prétendue démocratie ne tenait même plus à bout de bras, sans toucher à la logique économique ou politique, ou les deux à la fois, du projet moderne ? Comment expliquer autrement l'*empressement* de pratiquement toute la bourgeoisie d'argent et d'industrie, et l'attitude au fond *conciliante* de pratiquement toutes les « démocraties » occidentales ?) ; mais, et c'est plus fondamental, le nihilisme

lui-même au sein duquel et comme lequel ne peut pas advenir « la rencontre entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne ».

On dira donc qu'il est fondé de parler d'erreur, ou au moins d'illusion. Oui, si c'est au sens où Granel prend la chose, par exemple lorsqu'il parle de *mirement* : « La pensée ne se mire dans la réalité — ce qui n'est pas son office, mais peut devenir sa pente — qu'en faisant subir à son tour une sorte de " mirement " [Littré : terme de marine, " effet de réfraction qui fait paraître un objet plus élevé qu'il n'est réellement "] ou de dédoublement. C'est ce qui arrive au mouvement national-socialiste tout au long de la *Rektorat's Rede.* Il se trouve réduit devant les yeux de la pensée à une sorte de pure matière sans formes propres, et pour cela captable [allusion à la dérisoire stratégie décrite par Heidegger dans l'entretien du *Spiegel*], en même temps qu'il se trouve haussé sur l'horizon à la hauteur de " possibles " qui ne sont pas les siens, mais dont on imagine pouvoir l'investir [6]. » Oui, donc, en ce sens : Heidegger a surestimé le nazisme, et probablement passé au compte des profits et pertes ce qui s'annonçait dès avant 33 et contre quoi, pourtant, il était résolument opposé : l'antisémitisme, l'idéologie (la « science politisée »), la brutalité expéditive. Mais j'ajouterai : qui, dans ce siècle, devant la mutation historico-mondiale sans précédent dont il a été le théâtre et l'apparente radicalité

6. *Op. cit.* p. 105.

des propositions révolutionnaires, qu'il fût « de droite » ou « de gauche », n'a pas été floué ? Et au nom de quoi ne l'aurait-il pas été ? « De la démocratie » ? Laissons cela à Raymond Aron, c'est-à-dire à la pensée officielle du Capital (du nihilisme accompli, pour lequel en effet tout *vaut*). Mais ceux qui furent grands dans leur ordre ? Au hasard : Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu et Brasillach (je n'excepte pas Céline, dont pourtant l'écriture me paraît surfaite). Ou bien, de l'autre côté : Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux (je n'excepte pas Sartre, dont l'authenticité morale ne fait aucun doute). Que leur offrait le vieux monde pour résister à l'irruption du soi-disant « nouveau monde » ? Sous cet angle et tout bien considéré, le mérite de Heidegger, incalculable *aujourd'hui*, aura été de ne céder que dix mois à cette illusion *bifrons* des « temps nouveaux ».

En ce sens, en somme *devenu* banal, on pourra donc toujours parler d'erreur. Mais je soutiens, ou je maintiens, qu'il ne s'agit pas d'une erreur, dès lors que l'on considère l'idée que se fait Heidegger, et derrière lui toute la grande tradition allemande (Marx, pour une part, compris), du destin historique de l'Occident — admis que Heidegger, il est vrai, parle de destin *historial* et que cela ne fait pas une mince différence. Ce n'est pas une erreur mais une conséquence. Et si cette conséquence a pu avoir pour conséquence, ne serait-ce que dix mois, d'*admettre* le nazisme, c'est-à-dire quelque chose de tel, alors c'est de *faute* qu'on doit parler.

POST-SCRIPTUM 1

Gérard Granel me reproche, dans son analyse du *Discours de Rectorat* (à laquelle, pour l'essentiel, je souscris), de rabattre le discours tenu en 33 par Heidegger, ou plutôt de l'aligner, sur le discours politique tenu de tradition par la philosophie, de Platon à Hegel. (Il prend en vue l'essai « La transcendance finie/t dans la politique », maintenant in *l'Imitation des modernes*, Galilée, 1986, p. 135 *sqq.*). Voici ce qu'écrit Granel :

> Toutefois, avant de passer à une telle lecture [celle du *Discours de Rectorat*], dont l'enjeu concerne non seulement l'« aujourd'hui » des années 30, mais également le nôtre, reste à traverser la dernière question qui, dans les commentaires « vigilants » que le *Discours de Rectorat* fait fleurir ces temps-ci en France, en masque encore l'accès. Cette question est celle de *la permanence, ou de la résurgence de la forme métaphysique* au sein même de la seule pensée qui nous ait appris à discerner les

traits fondamentaux d'une telle forme et à tenter par rapport à elle le « pas en arrière ». Le soupçon — légitime en soi — consiste à supposer que le mirement du national-socialisme sur l'horizon de la fin de la modernité, ou encore l'illusion d'une « résonance immédiate » de la pensée dans l'actuel, passerait par une certaine rechute de l'existential-historial dans les pièges classiques du rapport de la philosophie au politique. En d'autres termes, l'ombre de Platon et celle de Hegel s'étendraient encore sur la *Rektorat's Rede*.

On ne peut, selon moi, accorder ce point aux exégètes-censeurs du texte de 33, même si l'on remarque que tout ce qu'ils ont dit d'intéressant se concentre là. Il ne suffit pas en effet que les guides — les « Führer » — du début du *Discours* voient tout d'un coup leur dénomination dédoublée en « Führer und Hüter » (guides et gardiens) pour que le détournement heideggérien du « Führerprinzip » en « geistige Führung » (guidage spirituel), ni la référence de la mission spirituelle de l'Allemagne à l'existence-dans-la-science au sens grec, permettent de voir dans la problématique du *Discours* le dernier avatar du platonisme. Il ne suffit pas davantage que ce thème de la science soit joint à celui de la forme de l'Etat pour faire de Heidegger la réincarnation de Hegel. Car il y a entre Heidegger et les grands penseurs métaphysiques sur lesquels on croit pouvoir l'aligner au moins deux différences *essentielles* concernant la science, et un écart non moins essentiel concernant l'Etat[1].

1. *Op. cit.* pp. 115-116.

Il y a méprise, ou bien je me suis mal exprimé. D'abord le point de vue de la « vigilance » ou, pire encore, de la « censure » m'est totalement étranger. Je laisse cela, comme Granel me semble-t-il, aux commissaires politiques ou aux prédicateurs de toutes sortes (ils sont de nos jours, avec la facilité qu'on sait, légion). Ce que j'ai tenté de dire, à ma manière et à ma mesure, à propos des textes politiques de Heidegger relève exclusivement du *polémos*, dans la pensée et dans l'époque, et suppose en conséquence plus que du respect pour la pensée de Heidegger et plus que de l'attention pour l'époque qui fut la sienne, et qui à bien des égards est encore la nôtre.

En deuxième lieu, si j'ai en effet sacrifié au motif de la « rechute » dans cela même, la métaphysique, dont seule la pensée de Heidegger nous a « appris à discerner les traits fondamentaux » (ce que je ne conteste pas un instant), ce n'était pas pour « aligner » la pensée de Heidegger concernant la science et l'Etat sur les déterminations philosophiques, platonicienne ou hégélienne, de la science et de l'Etat. Je vois mal au reste par quelle contorsion on pourrait réussir à ajuster un tel « alignement », encore que, s'agissant de l'Etat, le commentaire heideggérien de *la République* tel qu'il se déploie dans le premier des cours sur Nietzsche [2] soit susceptible de réserver des surprises. Mais pas plus que je ne confonds le

2. « La Volonté de puissance en tant qu'art », *Nietzsche* I, trad. Klossowski, Gallimard, 1971, pp. 152-155.

« commencement grec » qu'invoque Heidegger en 33 (et à vrai dire constamment) avec le « début » platonicien de la philosophie comme telle ou, ainsi que le dit Granel, de la transmutation de la « mantique socratique en mathèse psycho-transcendantale », je ne rabats les catégories heideggériennes sur leur (toujours possible) concept métaphysique. En évoquant Hegel et surtout Platon, je me contente de parler d' « attitude » ou de « geste », de *posture* si l'on veut, *similaire*, — m'inspirant en cela d'une remarque de Hannah Arendt, dans « Heidegger a quatre-vingts ans », où elle compare ou plutôt fait comparaître Platon et Heidegger au titre d'une même soumission fascinée au tyran. Je ne sais pas si l'on peut « aligner » Hitler et Denys de Syracuse. Mais je constate qu'il existe une parenté troublante entre la lettre VII et les écrits testamentaires de Heidegger, et je persiste à croire que la *Führung* telle que la pense Heidegger n'est pas étrangère à la *basiléia* platonicienne, compte tenu de la propre interprétation de ce concept par Heidegger. Voici d'ailleurs, à l'appui, cette interprétation : on y reconnaîtra aisément ce que dit le *Discours de Rectorat*, ce qui ne signifie évidemment pas que Heidegger pense l'être comme Idée :

> *Dikè* est un concept métaphysique et non, à l'origine, moral ; il nomme l'être eu égard à l'ajointement *(Fügung)* essentiel de tout étant. [...] Le savoir concernant la *Dikè*, les lois de l'ajointement de l'être de l'étant, est la philosophie. C'est pourquoi la connaissance décisive de tout ce dialogue sur l'Etat

énonce : *dei tous philosophous basileuein (archein)* il est d'une nécessité essentielle que les philosophes exercent la souveraineté (*cf. République*, V, 473). Cette proposition n'entend pas que les professeurs de philosophie doivent diriger les affaires de l'Etat, mais ceci : les modes de comportement fondamentaux qui portent et déterminent l'être-commun *(Gemeinwesen)* doivent être fondés sur le savoir essentiel, sous la condition, bien entendu, que l'être-commun en tant qu'ordre de l'être se fonde de lui-même et n'emprunte pas ses critères à un ordre différent. La libre auto-fondation du *Dasein* historial se soumet elle-même à la juridiction du savoir — et non de la croyance, si l'on entend par là une promulgation de la vérité qui s'autoriserait d'une révélation divine. Tout savoir est, dans le fond, le lien à l'étant tel qu'il s'installe de lui-même en plein jour [3].

Enfin, s'agissant du nazisme, si j'accorde sans réserve à Granel qu'il est vain de continuer à « s'indigner de sa monstruosité, sans s'interroger sur ce que montre le *monstrum* », je ne crois pas tout simplement possible de faire comme si l'engagement de Heidegger, réduit à la seule proclamation du *Discours de Rectorat*, relevait exclusivement de la Cause de la pensée et pouvait en conséquence être traité avec une telle « faveur ». On sait — mais il faut le redire avec force — que Heidegger a refusé de la manière la plus nette de fournir

3. « La volonté de puissance en tant qu'art », *Nietzsche* I, Gallimard, 1971, pp. 152-153. Je modifie un peu la traduction de Klossowski.

la moindre caution à l'antisémitisme et au biologisme raciste officiel du « mouvement », même si le *Discours de Rectorat* contient cette phrase terrible (et comment la re-penser, celle-là ?) : « Et le monde spirituel d'un peuple, ce n'est pas la superstructure d'une culture, ni davantage un arsenal de connaissance et de valeurs utilisables, mais c'est la puissance de conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang, en tant que puissance d'é-motion la plus intime et puissance d'ébranlement la plus vaste de son existence (*Dasein*). » — Quel recteur, de fait, dans la nouvelle organisation universitaire de 33, a refusé l'autorisation d'affichage du *Judenplakat ?* Toutefois Heidegger *savait* — ce que Granel tout à la fois sait et ne sait pas — que l'antisémitisme n'est pas un surgeon « idéologique » du mouvement mais quelque chose de tout à fait essentiel, avec lequel il ne s'est certes pas compromis mais qui ne l'a pas non plus « arrêté ». La seule note de Granel à ce sujet ne suffit pas, me semble-t-il, à l'ampleur d'une telle question *pour la pensée.* La note de Granel dépend d'une mention des « exigences " pragmatiques " des organisations étudiantes nationales-socialistes » : « On dira que ces exigences ont encore bien d'autres caractéristiques que celles qu'elles retirent d'un tel " pragmatisme " : le racisme, par exemple, en particulier l'antisémitisme. Reste à savoir — la part faite de ce qui donne au racisme allemand des années 30-40 la coloration particulière de la démence *hitlérienne* — si le racisme ne s'alimente pas dès cette époque, et

davantage encore aujourd'hui, d'une caractéristique des " métiers " et même du " simple travail " que nous n'avons pas interrogée, selon laquelle métier et travail sont désormais, dans l'apparence un " droit " universel, dans la réalité un privilège réservé, et férocement défendu. » Ce n'est évidemment pas faux. Mais tout de même le chômage a bon dos quand il s'agit, ni plus ni moins, de l'essence et du destin de l'Occident. Car c'est cela la question que pose « en particulier l'antisémitisme ».

4

Parler de *faute* suppose constituée, ou tout au moins possible, une éthique. Or il est probable aujourd'hui que ni l'une ni l'autre de ces conditions ne sont réalisées. D'abord parce que l'éthique, quels que soient les efforts les plus avertis ou les moins niais déployés en sa faveur (je pense à Levinas), est impliquée dans l'épuisement des possibles philosophiques et ne peut manifestement prétendre y échapper qu'au prix d'un certain aveuglement sur cet épuisement même et son origine : comment et d'où pourrait-on, *philosophiquement*, revenir sur la délimitation heideggérienne de l'éthique et de l'humanisme ? Ensuite, mais j'y reviendrai, parce que ce qui s'est passé dans ce siècle — dont tous les jours *nous* montrons que nous sommes *a posteriori* responsables — a soumis à un ébranlement sans précédent l'idée même de l'éthique et en a peut-être ruiné définitivement le fondement. Nous sommes bien entendu contraints de vivre et d'agir selon des normes et des

prescriptions éthiques, c'est-à-dire dérivées des anciennes éthiques, mais nul ne peut plus ignorer, sauf à se vouer simplement à la relégitimation du caduc, que nous sommes là totalement démunis. Il est sans doute encore possible de répondre à la question : comment juger ? Il ne l'est certainement plus de répondre à la question : d'où juger ? Au nom de quoi ou de qui ? Car ce qui fait défaut désormais ce sont les noms, et d'abord en effet les « noms sacrés », qui de multiple manière régissaient, et régissaient seuls, l'espace (public ou non) où se déployait la vie éthique.

Cet être-démuni est ce qui doit, d'un très obscur et tout à fait indéchiffrable « il faut », nous maintenir dans une pure interrogation.

Je ne risque donc pas le mot « faute », à propos de Heidegger, depuis la moindre certitude éthique. Je ne le risque que parce qu'il y a l'aveu, dans Heidegger, de l'être-démuni ; et que parce qu'une fois au moins, dans ce qu'il a signé, il a esquissé le geste d'une reconnaissance de faute — parlant dans l'Entretien du *Spiegel*, s'agissant de son attitude lors de la mort de Husserl, de « défaillance » ou de « manquement » : *Versagen*.

Au registre d'une telle défaillance, et au-delà de ce qu'en la circonstance elle devait à la relation personnelle avec Husserl (mais non sans rapport avec ce qu'indique l'histoire de cette relation), quoi mettre ? — Je ne veux pas faire le procès de Heidegger. De quel droit ? Je veux m'en tenir à une question, et à une question pour la pensée. C'est pourquoi il me semble inutile de revenir sur les

faits. Outre que l'on risque, faute de documents suffisants, de colporter encore nombre d'erreurs, de faux bruits ou de franches calomnies, je ne vois pas ce que la recollection des faits peut faire à la question, sauf à considérer comme admis, et sans interrogation, qu'être nazi était un crime. Ce langage, on peut le tenir politiquement et c'est personnellement celui que je tiens. Mais reste à penser la chose, et là les anecdotes ne sont d'aucun recours, même s'il existe des documents et des témoignages à mon sens accablants[1].

1. Parmi les pires, le rapport adressé par Heidegger aux autorités académiques en 1933 sur un certain Baumgarten — rapport qui devait aboutir à la radiation de Baumgarten de la *Dozentenschaft* : « Le Dr Baumgarten provient vraisemblablement, d'après son comportement spirituel, du cercle intellectuel libéral-démocratique de Heidelberg réuni autour de Max Weber. Lors de son séjour ici, il était tout ce qu'on voudra sauf national-socialiste.../ Après qu'il eut échoué auprès de moi, Baumgarten fréquenta intensément le Juif Fränkel, auparavant actif à Göttingen et désormais, ici, révoqué. Je suppose que sur cette voie Baumgarten s'est arrêté à Göttingen, d'où peuvent s'éclairer ses actuelles relations là-bas./ Je tiens présentement pour impossible son admission aussi bien dans la S.A. que dans le corps enseignant des facultés. » Classé *Judengenosse*, Baumgarten sera effectivement radié de la *Dozentenschaft*. (Cité par Hans Saner, éditeur de Karl Jaspers : *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, 1978). Eberhard Gruber me signale toutefois que ce même Baumgarten, après avoir été réintégré dans l'enseignement, a passé sa thèse d'Etat (Habilitation) en 1935 et professé la philosophie à l'Université de Königsberg de 1940 à 1945. Il lui avait suffi de fournir une déclaration écrite affirmant qu'il n'avait jamais rencontré le professeur Fränkel (*Op. cit.*, p. 15 ; cf, également : E. Baumgarten *in* Klaus Piper et Hans Saner (édit.), *Erinnerung an Karl Jaspers*, Piper, 1974, pp. 123-146). Comme l'indique son attitude en 1945 (il prononça une *Schuld-*

La « faute » ne consiste donc pas dans les « compromis » acceptés par Heidegger en connaissance de cause et du reste nettement dénoncés en 66. A ne maintenir sa signature qu'au bas — ou en tête — du *Discours de*

rede à Göttingen et se déclara *in extremis* proche des conjurés du 20 juillet 1944), mais également sa polémique avec Jaspers sur le nazisme comme « mal total », on peut supposer que Baumgarten n'était pas, en effet, un personnage très net. — Cela n'enlève rien, néanmoins, au caractère odieux du geste de Heidegger (c'est une dénonciation, non un avis professionnel), lequel, au demeurant, ne fut pas unique. On rapporte, et les témoignages sur ce point sont dignes de foi et concordants, qu'il écrivit un rapport du même ordre sur Max Müller, l'un des plus brillants — et des plus fidèles — parmi ses élèves. A qui lui demandait, après la guerre, pourquoi il avait cru bon, d'indiquer aux autorités que Max Müller n'était pas « favorable au régime », Heidegger répondit — insondable naïveté ou roublardise infinie : « Parce que c'était vrai. »

(Sur « *Martin Heidegger, ein Philosoph und die Politik* », on peut consulter le témoignage de Max Müller dans les *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 92, Juni 1986, Rombach Verlag, pp. 13-22. — Il me semble également qu'on peut se fier au témoignage de Karl Löwith, sans haine et tout aussi accablant : *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Ein Bericht*, J.B. Metzler, 1986, en particulier pp. 32-45 et 56-59. — Il va de soi que les témoignages et les informations sont appelés à se multiplier. Elizabeth de Fontenay, dans un article publié par *le Messager européen*, I, 1987 (« Fribourg-Prague-Paris / Comme l'être, la détresse se dit de multiples manières »), cite un certain nombre d'autres exemples recueillis dans la thèse de N. Blondel-Parfait, *Théorie pratique, Histoire d'une erreur*, Université de Paris I, 1986. Et l'on connaît les recherches, en Allemagne, de Hugo Ott et de Bernd Martin. Le travail des historiens ne fait en somme que commencer. Je doute cependant qu'il puisse apporter quoi que ce soit de décisif : ce n'est pas dans les petites (ou les grandes) compromissions de Heiddegger, ni même dans les déclarations et proclamations de 33-34, encore une fois, que l'essentiel — philosophiquement — se joue.)

Rectorat, il signale d'ailleurs lui-même très bien où portait son désaccord avec le régime, son désaccord politique : sur pratiquement tout, du nationalisme obtus à la Leo Schlageter à la politique internationale (la question de la SDN) et au traitement « socialiste » de la question du travail, même s'il y avait accord sur la nécessité d'une révolution nationale et sociale. De même qu'à insister sur ce qu'il a intraitablement refusé (l'affichage du *Judenplakat*, l'autodafé, la déposition de doyens pour raisons politiques ou raciales, la « science politisée »), il marque non moins clairement où se situait à ses yeux l'inacceptable : et il est patent, quoi qu'on ait pu dire, que c'était dans l'antisémitisme. Mais l'inacceptable n'a pas empêché le compromis, et le compromis l'a été avec un « mouvement » pour lequel l'antisémitisme était principiel et ne relevait pas d'une quelconque excroissance idéologique avec laquelle on pouvait, ou non, être d'accord. En adhérant au nazisme, si brièvement et même dignement que ce fût, on adhérait nécessairement à un racisme. Et si l'on croyait possible de « détacher » le racisme du « mouvement », alors on ne s'aveuglait pas seulement sur la nature réelle et la « vérité » du « mouvement » mais on pensait, faut-il croire, que la victoire du « mouvement » valait bien un peu de racisme : on passait l'antisémitisme aux profits et pertes.

Parlant des intellectuels en 1933, de ses amis, de ceux qui ont eu « leurs théories sur Hitler » (« Des théories fantastiques, passionnantes, sophistiquées et planant très haut,

au-dessus du niveau des divagations habituelles ! »), Hannah Arendt a sans doute raison de dire : « Il ne s'agissait que de gens qui, comme je le dirais maintenant, furent pris à leurs propres pièges [au piège de leurs propres constructions]. Ce qui se produisit par la suite, eux non plus ne l'avaient pas voulu. [...] Ce ne sont jamais [...] que des gens qui ont fait occasionnellement quelque chose pendant quelques mois, voire, dans les pires des cas, pendant quelques années : ils n'ont ni tué ni dénoncé [2]. » Et l'on sait d'ailleurs que dans la plupart des cas Hannah Arendt a pardonné, y compris à Heidegger, ce qui était parfaitement dans son droit. La question, cependant, n'est pas là. La question est que lesdits intellectuels, et en tout cas Heidegger, n'ont rien dit après la guerre, publiquement et selon leur responsabilité propre, qui est la responsabilité de la pensée, lorsque l'effondrement du Troisième Reich révéla ce qu'il révéla — et qui était de fait *apocalyptique*. Ce qui revient à dire : la question est que lesdits intellectuels, et en tout cas Heidegger, ont refusé d'admettre qu'il était au fond du devoir de la pensée d'affronter cette chose-là et de la prendre en charge.

Hannah Arendt dit pourtant, d'Auschwitz (serait-ce le seul nom qui reste ?), l' « abîme » que fut sa révélation : « Auparavant, on se

2. « Seule demeure la langue maternelle », transcription d'un Entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne allemande le 28 octobre 1964. Repris dans l'édition française de *la Tradition cachée (Le Juif comme paria)*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Christian Bourgois éditeur, 1987.

disait : eh bien, ma foi nous avons des ennemis. C'est dans l'ordre des choses. Pourquoi un peuple n'aurait-il pas d'ennemis ? Mais il en a été tout autrement. C'est vraiment comme si l'abîme s'ouvrait devant nous, parce qu'on avait imaginé que tout le reste aurait pu d'une certaine manière s'arranger, comme cela peut toujours se produire en politique. Mais cette fois, non. Cela n'aurait jamais dû arriver. Et par là, je ne parle pas du nombre de victimes. Je parle de la fabrication systématique des cadavres, etc., je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur ce sujet. Auschwitz n'aurait pas dû se produire. Il s'est passé là quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser. » Mais c'est elle-même qui ensuite, à propos des intellectuels qui n'avaient pas voulu, en 33, ce qui devait se révéler dix ans plus tard, ajoute : « Par conséquent il m'est apparu qu'il devait bien y avoir un fond dans cet abîme », voulant dire par là que, malgré tout, « les choses se sont arrangées avec une foule de gens ». Encore une fois, c'était son droit. Mais la question demeure : est-ce que le silence de certains, et en tout cas — aux yeux de Hannah Arendt elle-même — du plus grand d'entre eux, peut donner fond à un tel abîme ? C'est ce que je ne crois pas — et il y va bien entendu de la nature de cet abîme.

La seule phrase où, à ma connaissance, Heidegger évoque l'abîme est une phrase prononcée en 1949 dans l'une des conférences, la seule demeurée inédite, du cycle des quatre Conférences de Brême sur la technique (mais on la trouve citée dans le livre de Wolfgang

Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Karl Alber, Freiburg, 1984 ; et elle figure également, bien que non proprement citée, dans le livre d'Otto Pöggeler [3]). Elle dit ceci :

> L'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée, quant à son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que les blocus et la réduction de pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène.

Cette phrase est scandaleusement insuffisante.

Elle n'est pas insuffisante parce qu'elle rapporte à la technique l'extermination de masse. Sous cet angle elle est au contraire absolument juste. Mais elle est scandaleuse, et donc piteusement insuffisante, parce qu'elle omet de signaler que *pour l'essentiel*, dans sa version allemande (mais, il est vrai, quelle nation d'Europe ne s'est pas *empressée* ? Ni en tout cas la France, ni les pays de la *Mitteleuropa*, ni même ceux du fascisme latin), l'extermination de masse fut celle des Juifs, et que cela fait une différence incommensurable avec la pratique économico-militaire des blocus ou même l'usage de l'armement nucléaire. Sans parler de l'industrie agro-alimentaire... Que Heidegger n'ait pas même pu, ni probable-

3. Ces quatre conférences, tenues sous le titre *Einblick in das was ist*, sont partiellement publiées dans l'opuscule : *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1962.

ment voulu, prononcer cette différence, voilà qui est strictement — et à jamais — intolérable.

La raison en est extrêmement *simple* : c'est que l'extermination des Juifs (et sa programmation dans le cadre d'une « solution finale ») est un phénomène qui *pour l'essentiel* ne relève d'aucune logique (politique, économique, sociale, militaire, etc.) autre que spirituelle, fût-elle dégradée, et par conséquent historiale. Dans l'apocalypse d'Auschwitz ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence, qui s'est révélé — et qui ne cesse, depuis, de se révéler. Et c'est à la pensée de cet événement que Heidegger a manqué.

Pourquoi l'Occident s'est-il là révélé ? C'est-à-dire : Où est la différence incommensurable entre l'Extermination et n'importe quel autre phénomène technique ?

En tant que projet systématique ordonné à une idéologie, on est assurément fondé à penser que l'Extermination n'est pas une réalité neuve en Europe. Je ne veux pas simplement parler des persécutions séculaires et obstinées dont les Juifs furent les victimes, mais de tous les meurtres de masse — quel qu'ait été le nombre des victimes, cela est sans intérêt : une masse commence où commence une collectivité — dont une Idée fut la raison : depuis le massacre de Mêlos qui révéla la Démocratie athénienne à elle-même et la précipita dans son déclin, la liste est longue des modèles historiques de l'Extermination : destruction de Carthage, Inquisition, Contre-Réforme, Terreur révolutionnaire, Traite des Noirs et massacres

coloniaux, ethnocide américain, etc. On sait que l'Ange de l'Histoire, selon Benjamin, a le visage tourné vers un amoncellement de ruines et de désolations, et l'Histoire dont il est l'Ange est celle de l'Occident. (Mais quelle civilisation, aussi bien, n'est pas fondée sur le meurtre ?) Ces exemples, néanmoins, ont ceci tous en commun que, chaque fois, le massacre est lié à une situation de guerre ou de dissension civile, il y a un enjeu proprement politique, économique ou militaire, les moyens sont ceux de la lutte armée ou de la répression judiciaire et policière, une foi ou une raison préside à l'opération. Et cela vaut encore, quelle que soit l'ampleur ou l'énormité des faits, pour la forme stalinienne de la même opération, Cambodge compris.

Dans le cas d'Auschwitz, rien de tel — malgré l'apparence (idéologie puissante, état de guerre, terreur policière, organisation totalitaire du politique, capacité technique considérable, etc.). Pour deux raisons : les Juifs, en tant que tels, n'étaient pas en 33 un facteur de dissension sociale (si ce n'est, bien entendu, fantasmatiquement), ils ne représentaient aucune force politique ou religieuse homogène, ils n'offraient pas même l'aspect d'une cohésion sociale déterminée. Tout au plus pouvait-on dire, en simplifiant beaucoup le problème de l'assimilation, qu'ils formaient une minorité religieuse ou historico-culturelle. Mais ils ne menaçaient pas l'Allemagne comme les Méliens menaçaient la Confédération athénienne, les hérétiques la Chrétienté, les Protestants l'Etat de droit divin, les Girondins la

Révolution ou les koulaks l'établissement du socialisme. Ils n'étaient une menace, en tant que *décrétés* Juifs, c'est-à-dire élément hétérogène, que pour une nation en souffrance de sa propre identité ou de son existence et en effet affrontée, d'autre part, à des menaces intérieures et extérieures très réelles. Mais on sait suffisamment, je pense, que la « menace juive » relève de la projection.

La seconde raison est celle-ci : les moyens de l'Extermination n'ont été, en dernière instance, ni militaires ni policiers mais industriels (c'est pourquoi la phrase de Heidegger est absolument juste). Bien entendu l'armée et la police étaient indispensables : pour les recherches, les convoiements, l'administration des camps et même une part des tueries. Mais dans son aspect « final », l'anéantissement ne retenait plus aucun des traits de la figure classique ou moderne de l'oppression systématique. Aucune des « machines » inventées pour extorquer des aveux, obtenir des repentirs ou organiser le spectacle édifiant de la terreur n'était plus même utile. Les Juifs étaient traités comme on « traite » les déchets industriels ou la prolifération des parasites (d'où, sans doute, la sinistre plaisanterie du « révisionnisme » sur le Zyklon B : mais dire que le Zyklon B servait à l'épouillement est la meilleure « preuve » des chambres à gaz : moyens chimiques et crémation). C'est pourquoi les machines utilisées à cet effet, ou « adaptées » (mais non inventées, comme on avait inventé la Vierge de Nuremberg, la roue ou la guillotine), étaient les machines, banales, de nos

zones industrielles. Comme Kafka l'avait compris depuis longtemps, la « solution finale » était de prendre à la lettre les séculaires métaphores de l'injure et du mépris : *vermine*, *ordure*, et de se donner les moyens techniques d'une telle littéralisation effective.

Cette opération de pure hygiène ou de salubrité (non seulement sociale, politique, religieuse, culturelle, raciale, etc., mais *symbolique*) n'a aucun répondant dans l'Histoire. Nulle part ailleurs, ni en aucun temps, ne s'est vue une telle volonté de nettoyer et de faire disparaître totalement une « souillure », compulsivement et sans le moindre rituel. Parler d' « Holocauste » est un contresens intéressé, de même qu'invoquer on ne sait quel mécanisme « victimaire » archaïque. Il n'y a pas le moindre aspect « sacrificiel » dans cette *opération* où ce qui était calculé, froidement et avec le maximum d'efficacité et d'économie (et pas un instant dans l'hystérie ou le délire), c'était une *élimination* pure et simple. Sans trace ni reste. Et s'il est vrai que l'époque est celle de l'accomplissement du nihilisme, alors c'est à Auschwitz que cet accomplissement a eu lieu, sous sa forme informe la plus pure. Dieu est effectivement mort à Auschwitz, en tout cas le Dieu de l'Occident gréco-chrétien, et ce n'est par aucune sorte de hasard que ceux que l'on voulait anéantir étaient les témoins, dans cet Occident-là, d'une autre origine du Dieu qui y avait été vénéré et pensé — si ce n'est même, peut-être, d'un autre Dieu, resté libre de sa captation hellénistique et romaine et entra-

vant par là même le programme de l'accomplissement [4].

C'est pourquoi cet événement, l'Extermination, est à l'égard de l'Occident la terrible révélation de son essence.

---

4. Dieu est mort à Auschwitz, c'est évidemment ce que Heidegger n'a jamais *dit*. Mais tout donne à penser qu'il aurait pu le dire s'il avait bien voulu, c'est-à-dire s'il avait consenti à franchir un certain pas, qui est peut-être celui du courage. (Je comprends à la rigueur qu'il ait refusé de rien dire à ceux qui, forts du « droit » des vainqueurs, exigeaient des explications et qu'on rendît des comptes. Mais je ne comprendrai jamais qu'il n'ait rien dit à ceux des survivants, par exemple Celan, qui *attendaient* de lui qu'il se prononçât.) Dans le testament de 1945, après avoir évoqué la pensée de Jünger sur la domination et la figure du travailleur, Heidegger écrit : « C'est à partir de cette effectivité de la volonté de puissance que je voyais déjà alors ce qui *est*. Cette effectivité de la volonté de puissance se laisse aussi exprimer au sens de Nietzsche dans la phrase : " Dieu est mort. " Cette phrase, je l'ai citée dans mon *Discours de Rectorat*, et pour des raisons essentielles. Cette phrase n'a rien à voir avec l'affirmation d'un athéisme ordinaire. Elle signifie : le monde suprasensible, en particulier le monde du Dieu chrétien, a perdu toute force agissante dans l'histoire (cf. ma conférence de 1943 sur la parole de Nietzsche : " Dieu est mort "). S'il en était autrement, la Première Guerre mondiale aurait-elle été possible ? Et avant tout, s'il en était autrement, la Seconde Guerre mondiale aurait-elle pu seulement devenir possible ? » Et quelques lignes plus bas, évoquant l'histoire de la période nazie, Heidegger prononce le nom de *Unheil*, qui est le mot pour dire le mal radical, le désastre, la privation de toute grâce : « Ceux-là qui, à l'époque déjà, étaient si doués en prophétie qu'ils voyaient d'avance ce qui est arrivé — je n'étais pas moi-même aussi avisé — pourquoi ont-ils attendu près de dix ans pour entreprendre la lutte contre le fléau (*Unheil*) ? »

Je propose d'appeler *césure* un tel événement, au sens de ce terme que lui a conféré Hölderlin.

On sait que pour Hölderlin la structure de la tragédie est réglée, et du reste pour cette raison calculable. La règle de cette structure est celle de l'alternance (*Wechsel*) ou de la succession rythmique des représentations (*Vorstellungen*). Hölderlin appelle « représentation » (à laquelle il joint le sentiment et le raisonnement) le mode selon lequel un héros tragique, c'est-à-dire « l'homme entier », défini kantiennement comme un « système de réceptivité », se développe sur scène « dans la mesure où il est sous l'influence de l'élément », c'est-à-dire du divin. Cette alternance ou cet échange des représentations donne son statut à l'*agôn* tragique, soit à ce que Hegel décrira pour sa part comme le conflit entre les deux puissances divisées de la substance éthique. Pour Hölderlin, cependant, l'échange agonal (« tout est discours contre discours ») tend plus à l'équi-

libre qu'à la simple consécution. Non, comme le pense Hegel, parce qu'aucun des pôles du conflit ne peut l'emporter sur l'autre, mais, dit-il, parce que « le *transport* [le mot est en français] tragique est à la vérité proprement vide, et le plus dépourvu de liaison ». Et il ajoute :

> Par là, dans la succession rythmique des représentations, par où se (re)présente *(sich darstellt)* le *transport, ce que l'on nomme en métrique la césure,* la pure parole, l'interruption antirythmique, devient nécessaire pour remédier *(begegnen)* à l'échange déchaîné des représentations, à son sommet, de telle sorte que ce ne soit plus l'échange des représentations, mais la représentation en elle-même qui apparaisse.

Du point de vue formel, cette définition de la césure n'offre pas la moindre difficulté : si la tragédie est un *agôn* réglé entre deux représentations du divin qui va s'exaspérant (ainsi qu'à chaque « scène » le marque le passage à la stichomythie et, dans la structure d'ensemble de la tragédie, la « montée aux extrêmes »), et si la loi (*Gesetz*), dans la tragédie, est plutôt la loi de l'équilibre, alors la césure, le suspens antirythmique, est structurellement nécessaire pour garantir cet équilibre. Cela veut dire que le moment de la césure est le moment où la vérité du conflit des représentations apparaît comme telle : la représentation y apparaît « en elle-même ». Et Hölderlin indique que dans les deux tragédies de Sophocle qu'il analyse ainsi, *Œdipe*

roi et *Antigone*, la césure est chaque fois, mais en des lieux différents (début ou fin) selon le type de tragédie (moderne, ancienne) qu'exemplifient *Œdipe roi* et *Antigone*, dans l'intervention de Tirésias. Car, explique-t-il, Tirésias « fait son entrée dans le cours du destin, comme le voyant qui a regard sur la puissance de la nature [*Naturmacht*, autre nom pour le divin], laquelle, tragiquement, arrache l'homme à sa sphère de vie, au point médian de sa vie intérieure, pour le ravir dans un autre monde, la sphère excentrique des morts ».

La césure, l'intervention de Tirésias (et le « remède » à l'exaspération de l'*agôn*), ne s'explique donc que par la nature du « transport » tragique, arrachement et ravissement, pure extase qui voue l'homme « sous l'influence de l'élément » (du Dieu) à la « sphère excentrique des morts ». Et de fait :

> La (re)présentation (*Darstellung*) du tragique repose avant tout sur ceci que l'énorme *(das Ungeheure)*, comment le Dieu-et-homme s'accouple, et comment, sans limite, la puissance de la nature et le plus intime de l'homme deviennent Un dans la fureur, se conçoit par ceci que le devenir-Un illimité se purifie (*sich reiniget*) par une séparation illimitée.

Il n'est pas trop difficile, là encore, de reconnaître un écho, métaphysiquement transposé, de la *katharsis* aristotélicienne. La tragédie représente, par la mort du héros, la séparation infinie de cette pure monstruosité ou énormité (*hubris*) qu'est la collusion infi-

nie de l'homme et du Dieu, leur « accouplement » et leur « devenir-Un dans la fureur ». De la sorte, la tragédie a pour effet propre de « purifier » le « transport vide » de l'enthousiasme. La leçon de la tragédie est rigoureusement kantienne, et par conséquent de forme judaïque (« Kant est le Moïse de notre nation ») : à l'homme défini comme « système de réceptivité » l'*intuitus originarius*, le transport proprement méta-physique, est interdit. Commentant un fragment de Pindare qu'il intitule *la Loi* (*Das Gesetz*), Hölderlin écrit : « L'immédiat, aux mortels comme aux immortels, est impossible. Mais la médiateté rigoureuse est la loi. » C'est cette loi qui fonde et ordonne la tragédie. On peut la nommer *Loi de la finitude*[1].

Dans la tragédie, mais aussi dans l'histoire, dont la tragédie est plus qu'emblématique (elle en est en réalité la matrice structurelle ou, si l'on préfère, la Loi tragique est l'historicité elle-même), la loi de la finitude prend la forme du « détournement catégorique » du Dieu, qui fait *impératif*, pour l'homme, d'avoir à se retourner vers la terre. Moment de la séparation illimitée, donc, qui « césure » le Dieu

1. C'est pourquoi, comme toute œuvre, la tragédie est calculable. Le principe et la justification de ce calcul sont la Loi elle-même. Elle s'énonce ainsi dans le début des *Remarques* : « On a, parmi les hommes, à propos de toute chose, à prendre avant tout en vue ceci que c'est un quelque chose, c'est-à-dire que c'est quelque chose de connaissable par le moyen [*Mittel*, pour lequel Hölderlin, entre parenthèses, donne son équivalent français : moyen] de sa manifestation (*Erscheinung*), que son mode de conditionnement peut être déterminé et appris. »

et l'homme, lesquels dès lors, « afin que le cours du monde n'ait pas de lacune et que *la mémoire des Célestes ne s'en aille pas, se communiquent dans la forme tout oublieuse de l'infidélité,* car l'infidélité divine est ce qui est le mieux à retenir [*behalten* : garder en mémoire] ». Et, de fait, c'est la Loi même.

Ce paradoxe de la fidèle infidélité — du respect de la Loi —, que commande évidemment la logique même de la tragédie, qui est toujours une logique infiniment paradoxale (une infinie paradoxie), voici comment le présente Hölderlin :

> En un tel moment, l'homme oublie, soi-même et le Dieu, et se retourne, de façon pieuse assurément, comme un traître. — A la limite extrême de la passion [*Leiden : pathos*], il ne reste en effet plus rien que les conditions du temps ou de l'espace.
>
> A cette limite l'homme s'oublie soi-même parce qu'il est tout entier à l'intérieur du moment ; le Dieu, parce qu'il n'est rien que temps ; et les deux sont infidèles, le Temps parce qu'en un tel moment il se tourne catégoriquement, et qu'en lui début et fin ne se laissent tout simplement plus rimer ; l'homme, parce qu'à l'intérieur de ce moment il lui faut suivre le détournement catégorique et qu'ainsi, par la suite, il ne peut tout simplement plus s'égaler à la situation initiale [2].

Ce texte aurait besoin d'un long commentaire. Je n'en retiendrai toutefois que ceci :

2. Hölderlin, *Œuvres*, Gallimard, 1969, p. 958. (Je modifie la traduction de F. Fédier.)

premièrement, au comble de la souffrance tragique, du *pathos*, soit dans le moment où l'homme subit et endure le Dieu, « il ne reste... plus rien que les conditions du temps ou de l'espace », autrement dit *rien*, si l'espace et le temps comme « conditions », au sens kantien, sont de « pures formes » ou des « formes vides », antérieures à toute « affection » possible [3]. Le « moment » tragique est un moment vide ou nul — de la nullité même de l'immédiat —, un pur hiatus ou une pure syncope, interruption « antirythmique » du cours ou de la succession. Le Dieu se donne immédiatement comme l'abîme, le *chaos* de son retrait. C'est pourquoi dans une note antérieure aux *Remarques*, Hölderlin avait défini la (re)présentation tragique comme cette (re)présentation unique où « le signe = O ». Et il faut marquer que ce moment, qui est moment d' « oubli » — de soi comme du Dieu — est la condition de possibilité de toute mémoire et de toute (infidèle) fidélité, c'est-à-dire d'abord de toute pensée. Deuxièmement, à cet immédiat retrait de l'immédiat, à ce détournement « catégorique », qui est purement et simplement la *catastrophe*, il faut que l'homme impérativement se soumette. Dans la forme proprement grecque du tragique, cette soumission est immédiatement la mort. Destin d'Antigone : « Le Dieu se présente dans la figure de la mort. » Dans la forme « moderne » du tragique, en revanche (et c'est à quoi il est

3. Voir sur ce point Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*, rééd. Gérard Monfort, 1983.

fait allusion ici), la soumission est l'acceptation de la médiateté, c'est-à-dire de la finitude. Le destin d'Œdipe, la figure de l'excès de savoir (l' « œil en trop »), qui est aussi bien notre destin (pour Hölderlin, comme pour bien d'autres, l'Occident est œdipien), est « l'errance sous l'impensable ». Dans ce cas cependant, le destin procède de ceci qu'une fois le Dieu, c'est-à-dire le Temps (Zeus est dit « Père du temps » dans la traduction d'*Antigone*), ré-volté — et c'est la coupe tragique, l'advenir du rien, l'événement pur —, début et fin ne riment plus, et l'homme de ce destin « par la suite [...] ne peut tout simplement plus s'égaler à la situation initale ». Et Hölderlin ajoute : « Ainsi se dresse Hémon dans l'Antigone. Ainsi Œdipe lui-même au point médiant de la Tragédie d'Œdipe. » La scansion tragique ouvre ainsi une temporalité irréversible, à la fois, et discordante (ou désaccordée) : ce qui succède à la césure ne s'égalera jamais à ce qu'il y avait avant, la fin ne ressemblera jamais plus au commencement. L'homme « césuré », littéralement, ne s'en *relève* pas.

La tragédie sophocléenne était pour Hölderlin (comme pour Hegel, mais à une tout autre profondeur) le « testament » de l'épreuve grecque du divin, c'est-à-dire le document attestant le retrait nécessaire du divin. A ce titre, comme pour Hegel aussi (tout au moins le Hegel qui précède Hegel), elle détenait le secret de l'historicité, si le destin de l'histoire n'est rien d'autre que l'accomplissement erratique de la Loi de la finitude (et là, comme chacun sait, Hölderlin n'a probablement plus aucun point

commun avec Hegel). Dans ces conditions — à l'écart ou non, peu importe, de la « théologie » hölderlinienne —, il n'est peut-être pas impossible d'élever la césure au rang d'un concept, si ce n'est du concept, de l'historicité. Césure serait ce qui, dans l'histoire, interrompt l'histoire et ouvre une autre possibilité d'histoire, ou bien ferme toute possibilité à l'histoire. Mais deux précisions, ici, sont rigoureusement requises :

1. Césure ne peut se dire que d'un événement pur, c'est-à-dire vide ou nul où se révèle — sans se révéler — un retrait ou le né-ant.

2. Il n'y a césure que pour interrompre ou couper une tentative d'immédiateté (une démesure), c'est-à-dire une faute vis-à-vis de la Loi — historiale — de la finitude.

Dans le cas d'Auschwitz — cet « événement sans réponse », dit Blanchot — ces deux réquisits sont, comme on dit sinistrement, « satisfaits ». Et pour la seule fois, je crois, dans l'histoire moderne (c'est pourquoi Auschwitz ouvre, ou ferme, une tout autre histoire que celle que nous avons jusqu'ici connue). A ceci près — mais c'est également ce qui change tout — qu'Auschwitz est le lieu d'une dissociation : ceux qui subissent le « détournement catégorique » sous la figure inédite, non pas même de la mort, mais de l'épuration simple (dégradation sans nom de la *katharsis*) ne sont pas ceux qui ont voulu l'immédiateté ni commis la faute, mais ceux-là sur qui ceux-ci se sont littéralement déchargés (dégradation, toujours sans nom, de la *katharsis*) — faisant d'Auschwitz, non moins littéralement, la

décharge de l'Allemagne (et de l'Europe). Je ne peux pas me prononcer sur le sens « théologique », s'il y en a un, d'Auschwitz (encore que le « silence de Dieu », plus impitoyable que son retrait, me paraisse dépasser tout ce que le *pathein* humain peut endurer). Tout ce que je peux dire, c'est qu'Auschwitz relève d'un outre-tragique, à la fois plus et moins que tragique : plus, parce que la séparation infinie est absolument hyperbolique ; moins, parce que nulle (re)présentation n'est possible de cela, et qu'Auschwitz est très précisément, j'y reviendrai, le déchet de l'idée occidentale de l'art, c'est-à-dire de la *technè*.

C'est malheureusement ce que Heidegger, qui s'y entendait pourtant en césure (qu'est-ce d'autre après tout que l'*Ereignis* ?), et Heidegger seul, peut nous permettre de comprendre, lui qui pourtant s'est obstinément refusé à reconnaître dans Auschwitz la césure historiale de notre temps.

POST-SCRIPTUM 2

Il me faut répondre, sur ces développements, à plusieurs objections qui, bien que de provenances diverses, se croisent et, d'une certaine façon, convergent.

On me dit tout d'abord : pourquoi faire d'Auschwitz — de l'Extermination — cet événement unique ou cette exception ? Il y a eu, il y aura, il y a d'autres Auschwitz ; Auschwitz n'est que l'un parmi les innombrables massacres de masse que l'histoire récente, à cause en effet du déploiement de la technique, multiplie et systématise. Nulle différence spécifique, dans le choix des victimes comme dans celui des moyens mis en œuvre, ne permet de distinguer Auschwitz, et c'est en somme Heidegger qui a raison.

Cette première objection se prononce à partir de deux séries de raisons différentes.

On met en avant d'un côté que l' « élection » d'Auschwitz reconduit en réalité, sourdement, l'antisémitisme qu'elle serait chargée de combattre (d'autant plus que je ne parle ni des Tziganes, ni des homosexuels, ni des débiles, ni des communistes, etc.). C'est l'argument selon lequel le philosémitisme ne serait que

l'envers simple de l'antisémitisme, et comme tel, souvent, son très douteux révélateur (comme on s'est empressé, naguère, de le faire savoir à Maurice Blanchot). Cet argument se double d'un second, que j'espère ne pas déformer si je le condense en ces termes : y a-t-il un sens autre que théologico-politique, voire purement et simplement théologique (ou, pire, « mystique »), si l'on veut échapper au racisme qu'on récuse, à « privilégier » ainsi, parmi les victimes, les seuls Juifs ? Et l'on conteste, sous cet angle, les références que je peux faire à la mort de Dieu ou l'interprétation historiale que je propose de la césure tragique (ma « vision de l'histoire » ne serait pas seulement « idéaliste », elle serait catastrophique-mystique).

D'un autre côté on me représente plus simplement que les camps, qu'ils aient été ou non pourvus de chambres à gaz, ne sont qu'une des formes — pas même une figure, sinon « spectaculaire » — de l'exploitation technique-capitaliste et qu'à ce titre ils ne font nullement exception. En me rangeant au nombre des « Exterminationnistes » (catégorie qui, je l'ignorais, s'oppose à celle des « Révisionnistes »), je perpétuerais le geste intéressé des diverses propagandes, à l'Ouest ou à l'Est, qui se sont précipitées dans la dénonciation du Mal nazi, de la barbarie ou de la monstruosité démoniaque, pour mieux dissimuler ou minimiser leurs propres forfaits (massacres et déportations, tortures, exploitation à mort du tiers-monde, etc.), lesquels sont en réalité de même nature que l'Extermination.

L'objection ainsi présentée, j'ai beau la sou-

mettre à la discussion, je ne parviens pas à la trouver acceptable. C'est-à-dire que :

1. Du point de vue même où je me place (il s'agit d'un débat avec la pensée heideggérienne de l'Histoire, mais *conduit dans les termes de cette pensée*), je ne vois pas quelle logique, autre que « spirituelle » et « historiale », préside à l'Extermination. Si l'on veut, l'Extermination relève d'une pure décision métaphysique, du reste inscrite au principe même de la doctrine nationale-socialiste. Cela ne signifie pas que j'en dénie le caractère technique, au sens que Heidegger donne à ce terme (je dis explicitement le contraire). Et cela ne signifie pas non plus que, la détachant d'autres logiques (économique, militaire, politique, etc.), je la considère comme illogique ou irrationnelle. Cela signifie en revanche, et tel est le sens du débat, que lorsqu'on pense l'Histoire à partir du déploiement de la métaphysique et qu'on en appelle, sous ce chef même, à la responsabilité de l'Occident — ce que Heidegger n'a jamais cessé de faire —, on ne peut pas passer sous silence le massacre des Juifs, en tant qu'il s'agit précisément du massacre *des Juifs*. Celui qui savait dire à ses étudiants et à ses auditeurs du semestre d'été 1936 que Spinoza, ce n'est pas de la « philosophie juive » mais une philosophie cartésienne (ce qui, dans l'époque, était courageux), pouvait, le temps venu, et sans doute mieux que d'autres, prendre la mesure de l'Extermination en tant qu'événement « spirituel » et « historial ». J'essaie donc, malgré lui mais à cause de lui, de prendre une telle mesure et

de me demander de quelle conséquence est, pour l'Occident lui-même, indissociablement gréco-judéo-latin, cette volonté qu'il a manifestée d'éliminer « l'élément juif ». On savait qu'il existait un antisémitisme séculaire (à fondement essentiellement religieux). On savait que l'homme occidental est un tueur (à vrai dire il n'est pas le seul, mais il a su se donner des moyens incomparables). On savait même, ou l'on pouvait deviner, que l'Occident avait toujours haï quelque chose en lui. Pouvait-on deviner qu'il allait s'accomplir dans ce qu'il proclamait comme sa vérité, en lui-même et pour lui-même, dans ce calcul et cette planification du meurtre de ceux qu'il décrétait, au mépris de la plus élémentaire évidence, ne pas appartenir à l'Occident ou le miner de l'intérieur ?

2. C'est précisément pour éviter tout « pathos exterminationniste » que je n'ai pas parlé des autres victimes du massacre, dont le sort relève bien de la même logique exterminationniste (et je concède sans difficulté que le nazisme, de ce point de vue, n'est nullement exceptionnel), mais non toutefois de la même logique « symbolique », si l'on peut du moins s'exprimer ainsi. Cela ne veut pas dire que l'horreur est à son comble si les victimes sont des petits-bourgeois européens, vous ou moi (dans l'extermination technique de masse, l'horreur, ou pire encore, est partout à son comble), ou que les Juifs ont un quelconque privilège (historique, « culturel », éthique, etc.) sur, par exemple, les Tziganes. Dans la considération de tels meurtres — et pour ce qui est, par

conséquent, de la douleur —, je ne vois pas quel sens il y aurait à privilégier qui que ce soit. Mais cela veut dire que la *signification métaphysique* du meurtre n'est pas la même. Encore une fois les génocides ou les volontés de génocide, les exterminations d'ennemis, intérieurs ou extérieurs, les éliminations, ouvertes ou secrètes, rituelles ou scientifiques, d' « éléments » sociaux estimés « nocifs », sont légion dans l'histoire et le nazisme, sous ce rapport, n'innove en rien. On peut même relever des massacres « inutiles », gratuits ou aberrants. Et quantité d'autres qui ressortissent au fanatisme métaphysique ou religieux. Mais l'invention de la « question juive » dans l'Europe moderne, sur la base de l'idéologie occidentale s'accomplissant (la techno-science), sans motifs religieux — ni du reste d'une autre nature, j'y reviens —, et le « traitement » de cette question, sur la même base, sont d'une tout autre portée. La « science » marxiste n'exigeait nullement de Staline qu'il déportât les Tatars de Crimée ou qu'il fît exécuter la tuerie de Katyn (elle exigeait peut-être, dans la conception qu'il s'en faisait, le Goulag, mais le Goulag, et ses millions de morts, n'est pas Auschwitz). La « science » dont se réclamait le national-socialisme et, derrière elle, l'idée qui était la sienne de l'Europe et de l'Occident, commandent en revanche, directement, Auschwitz. Nul « philosémitisme » n'intervient dans ce constat, et ce n'est pas reconduire un antisémitisme honteux ou insidieux que de prendre en charge, au moins pour la pensée (j'allais dire : le reste me regarde, mais ce n'est même pas vrai), une

question que l'Europe, et pas seulement l'Allemagne (mais surtout l'Allemagne), a « mise à l'ordre du jour ». Irréversiblement, je crois.

3. Puisque l'on m'accorde que l'idée d'une « menace juive », politique ou sociale, voire culturelle, relève du fantasme ou de la construction, je maintiens que non seulement le choix des victimes (selon l'appartenance à la prétendue « race juive »), mais les moyens mis en œuvre pour l'élimination, n'ont aucun rapport avec ceux des contre-exemples qu'on m'oppose. La répugnante discussion sur les chambres à gaz ne doit pas faire oublier qu'il n'y avait de toute façon pas la moindre justification économique de la « concentration », ni que les camps dont Auschwitz est l'emblème étaient destinés à l'extermination, non à la production. Quand des « marxistes » font d'Auschwitz un cas parmi d'autres de l'exploitation capitaliste moderne (et mondiale), sans nulle différence qualitative avec les tueries que ce siècle a organisées (et organise) de fait au nom de l'exploitation, cet « écrasement » systématique (et plutôt ignoble, quand on voit qui en tire profit) est sans rigueur, et il dessert la cause qu'il prétend servir. (Il est vrai que les mêmes dénient toute différence fondamentale, à cet égard, entre les deux variantes du capitalisme, l'étatique et la libérale, comme entre les régimes ou les formes politiques qui s'y superposent plus ou moins, stalinisme, fascismes, dictatures et démocraties.) Je veux bien que l'Extermination ait fait l'objet d'une exploitation politique intéressée. Ce n'est pas une raison pour refuser de l'analyser dans sa

spécificité. Je le répète : la phrase de Heidegger, en ce qu'elle assigne l'Extermination comme phénomène technique, est « absolument juste ». Mais la technique, il le savait, ne se réduit ni à une mutation dans le registre de la production ou de l'exploitation (Heidegger a également parlé, dans « Dépassement de la métaphysique », de l'homme devenu « matière première ») ni à un changement d'échelle dans la fabrication des armes : quoi qu'il y ait eu d'inscrit au fronton de son portail d'entrée, Auschwitz n'était pas un camp de travail, sinon dans la fiction officielle, et les chambres à gaz et les fours crématoires ne sont pas des armes.

4. Enfin, je comprends très mal qu'on puisse considérer comme relevant de la théologie, voire de la mystique, non seulement le « privilège » que j'accorderais aux Juifs (faut-il rappeler quels sont les responsables de cet étrange « privilège » ?), mais la référence que je fais au *philosophème* de la « mort de Dieu » ou à la césure selon Hölderlin. Je ne reprends ici le mot de Nietzsche : « Dieu est mort » que pour autant qu'il figure, en position centrale, dans le *Discours de Rectorat* et que Heidegger ne cesse de s'y référer lorsqu'il parle du nihilisme ou qu'il évoque, à propos de la Seconde Guerre mondiale, l'*Unheil* (voir la note 4 du chapitre 4). Quant à la césure, dont j'accorde qu'elle jette sur l'histoire un jour plutôt catastrophique, je prends soin d'en détacher le concept du support en effet théologique qui est le sien chez Hölderlin. Que l'on me reproche de sacrifier l'historique à l'historial, je le

conçois très bien : ce que j'essaie de faire est en effet d'élaborer au titre de l'historial un « événement » que Heidegger, lui, se borne apparemment à ranger au nombre des conséquences. Je ne sais pas du tout si j'y parviens : c'est une tentative, j'en ai parfaitement conscience, qui requiert un long et difficile travail sur l'historialité, et je n'esquisse, là, qu'une indication. Mais cette indication ne doit rien, et pour cause, à la théologie. (Pour la « mystique » — mais qu'entend-on au juste par là ? —, je réserve ma réponse.) Si elle n'est pas sans arrière-plan, il faut alors plutôt chercher du côté de l'emblématisation, par Bataille, de l'exécution de Louis XVI. Mais cela demanderait de tout autres développements, ne serait-ce que parce qu'il faudrait faire entrer en ligne de compte les pensées hégélienne et nietzschéenne de l'histoire, ou reprendre (ce qui ne veut surtout pas dire accepter) ce que l'historiographie romantique a traité sous le nom de « symbolique ». Ma question est : suffit-il d'invoquer la technique (ou le Capital) pour envisager le nazisme ? Suffit-il même d'une définition philosophique du nihilisme ? Ma réponse, négative, est peut-être insuffisante. La question, en tout cas, vaut d'être posée — j'en reste convaincu.

Une seconde objection, qui va tout à fait dans l'autre sens, m'embarrasse bien davantage : je dis qu'il n'y a pas le moindre aspect « sacrificiel » dans l'*opération* d'Auschwitz et l'on me répond, d'un lieu où les mots ne sont pas prononcés à la légère : si.

Mon propos, en déniant cet aspect sacrificiel,

était tout d'abord d'écarter les interprétations religieuses et, pour le coup, théologiques, que je ne parviens pas à me défaire, toute question de foi mise à part, de considérer comme au fond satisfaites et consolantes, sinon même, comme je l'ai dit, « intéressées », d'autant qu'elles composent avec la version psychopathologique et démoniaque du nazisme et comme telles, surtout aux Etats-Unis, entrent dans le procès de disculpation du monde dit « libre » (le télé-film américain *Holocauste* — c'est à lui que je pensais et non à *Shoah* ou aux poèmes de Celan — est à cet égard tout à fait révélateur). En second lieu, il est vrai que j'éprouve une réticence philosophique certaine à l'endroit des interprétations anthropologiques du sacrifice, en particulier quand elles se fondent sur l'analyse du mécanisme victimaire et de la violence mimétique, encore que je n'en nie pas l'efficacité explicative (j'ai essayé de m'expliquer là-dessus dans « Typographie » in *Mimesis desarticulations*, Aubier-Flammarion, 1975). Mes intentions n'allaient pas au-delà : je voulais indiquer que le massacre avait été le fait de fonctionnaires. Or à reconsidérer la question, je me demande en effet si sur un tout autre plan, qui obligerait au moins à réélaborer la notion anthropologique du sacrifice, on ne devrait pas parler de sacrifice. C'est là du reste l'aveu d'un pur et simple embarras — que je laisse donc tel. Si l'on préfère, dans ce cas encore, je réserve ma réponse. Ou je renvoie, simplement, au *Comment taire ?* de George Steiner [1].

1. Editions Cavaliers Seuls, Genève, 1987.

6

Mon hypothèse est ici que, pour l'essentiel, ce n'est pas du tout dans le discours de 33 qu'il faut chercher la « politique de Heidegger » (ce discours, y compris le *Discours de Rectorat*, est bien trop à l'avance compromis), mais dans le discours qui succède à la « rupture » (ou au « retrait ») et qui se veut en tout cas une « explication » avec le national-socialisme, au *nom de sa vérité*. Comme en 33, mais de manière plus décisive, ce discours n'a au fond qu'un motif, la *technè*, et c'est en quoi précisément il peut nous éclairer sur la nature réelle, ou profonde, du nazisme.

Technè, le mot, sera tout au long de ces « sombres temps », et même au-delà, invariablement traduit par *Wissen*, savoir. Avec, néanmoins, une inflexion notable : en 1933, *technè*, associé à *théôria*, communique avec *énergeia*, elle-même interprétée comme « *am-Werk-sein* » qu'on peut en effet traduire dans ce contexte, comme le fait Granel, par « être-au-travail ». Deux ans plus tard, il n'est plus question d'*énergeia* en ce sens, mais le discours sur la *technè*, devenu entre-temps dis-

cours sur l'art, culmine dans la définition de l'art en son essence comme « *ins-Werk-setzen* », mise en œuvre, de l'*alèthéia*. L'œuvre s'est substituée au travail et par là même, me semble-t-il, dans l'arrière-fond « politique » de ce discours, ce que j'appellerai un national-esthétisme au national-socialisme. Cela fait une immense différence, où ne se joue pas moins que l'essence du nazisme. Et par conséquent du politique.

Passons sur la question du travail et donc, à terme, du « socialisme ». Granel, à ce sujet, a dit ce qu'il fallait dire [1], et je crois le thème relativement mineur ou subordonné dans la pensée de Heidegger ; sinon il ne serait pas tombé si rapidement (c'est l'une des rares concessions philosophiques à l'intitulé programmatique du national-socialisme, et donc à l'époque, qui était en l'occurrence autant l'époque de Marx que celle du Nietzsche de Jünger). Autrement difficile est d'affronter la question de l'art. — De quoi s'agit-il ?

Dans le testament de 1945 Heidegger donne une indication très claire à ce sujet. Il explique tout d'abord quel fut le sens profond de son engagement :

> Le rectorat de 1933/1934, événement insignifiant à lui tout seul, est sans doute un symptôme de la situation métaphysique où se trouve la science quant à son essence ; elle ne peut plus être déterminée par des

1. Ainsi que Pierre Rodrigo, *le Producteur et le Travailleur (leur portée ontologique chez Marx et Heidegger)*, thèse, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1983.

tentatives de renouvellement ; le changement essentiel qui la métamorphose en pure technique ne peut plus être contenu. Voilà ce que je n'ai appris à connaître que dans les années qui suivirent (cf. *Comment dans les Temps modernes la conception du monde a son fondement dans la métaphysique* [2]). Le rectorat était une tentative pour voir dans le « mouvement » parvenu au pouvoir, par-delà ses insuffisances et ses grossièretés, un élément portant bien au-delà et pouvant peut-être apporter quelque jour un recueillement sur l'essence occidentale et historiale de ce qui est allemand *(das Deutsche)*. Il ne saurait être question de nier qu'alors je croyais à de telles possibilités, et que pour cela j'ai renoncé au métier proprement dit de penser, en faveur d'une action en tant qu'administrateur. En aucune manière ne doit être atténué ce que ma propre insuffisance dans la fonction a occasionné. Pourtant, avec ces perspectives, l'essentiel n'est pas atteint, qui m'a déterminé à me charger de cette fonction. Les diverses manières de juger ce rectorat dans l'horizon de l'activité universitaire courante peuvent, à leur manière, être justes et dans leur droit. Mais elles n'atteignent jamais l'essentiel. Et aujourd'hui, il est encore moins possible qu'à l'époque d'ouvrir à des yeux aveuglés l'horizon de cet essentiel.

En peu de mots, Heidegger rappelle donc les deux chefs de son adhésion : la précipitation techniciste de la science, c'est-à-dire du

2. Conférence prononcée en 1938 et publiée après la guerre dans *Chemins*, sous le titre : « L'époque des conceptions du monde ».

savoir ou de la *technè* dans sa définition gréco-occidentale, qu'il juge maintenant irréversible mais qui, douze ans auparavant, lui paraissait exiger de l'Université, qui à ses yeux en avait la garde, un questionnement radical de son essence ; et, en un lien étroit à ce premier chef, la question de la destination spirituelle de l'Allemagne ou, pour reprendre les termes ici utilisés, de l' « essence occidentale et historiale de ce qui est allemand » (François Fédier a raison de voir dans l'usage de *das Deutsche* une citation de Hölderlin). Heidegger enchaîne alors sur cet « essentiel » jamais atteint quand on prétend juger de son attitude et dont l'horizon « est encore moins possible qu'à l'époque [dans le moment de l'irruption du « mouvement »] d'ouvrir à des yeux aveuglés » :

> L'essentiel, c'est que nous nous tenons au milieu de l'achèvement du nihilisme ; que Dieu est « mort » ; et que tout espace-temps pour la divinité est obstrué et recouvert. Mais aussi qu'un commencement de guérison *(Verwindung)* du nihilisme s'annonce dans la pensée poétique et dans le chant de ce qui est allemand (*das Deutsche*) — poésie, hélas, pour laquelle les Allemands ont eu encore le moins d'oreille, parce qu'ils s'affairent à s'organiser selon les étalons de mesure du nihilisme qui les entoure, et méconnaissent l'essence d'une récapitulation (*Selbstbehauptung*) historiale [3].

3. *Op. cit.*, p. 86. Je ne modifie la traduction de Fédier que sur *geschichtlich*, qu'il rend simplement par « historique » et pour lequel je maintiens la traduction par « historial », qui a fini par s'imposer. Mais je ne souscris pas à la traduction qu'il propose de *Verwindung* et de *Selbstbehauptung*, même si je

Or cela — qu' « un commencement de *Verwindung* du nihilisme s'annonce dans la pensée poétique et dans le chant de ce qui est allemand » —, Heidegger ne l'a jamais dit en 33. En revanche, à partir de son « retrait », il s'agit bien de son message le plus constant. Dont le motif, pour ainsi dire unique, est celui-ci : Il n'y aura de salut pour l'Allemagne, c'est-à-dire de possibilité pour elle, en tant que peuple, de s'inscrire dans l'histoire (occidentale-mondiale) et de répondre à sa destination spirituelle-historiale, que si les Allemands se mettent à l'écoute de Hölderlin auquel, jusqu'ici, en tant que peuple se voulant comme tel ou cherchant à s'affirmer comme tel, ils n'ont pas prêté la moindre attention.

Que signifie ce propos ? En schématisant à l'excès, on peut lui assigner une triple portée :

1. Dans la déception du projet de *Selbstbehauptung* de l'Université et, par là, de l'Allemagne elle-même, la science (qui soutenait tout ce projet) [4] cède le pas à l'art, c'est-à-dire

---

comprends les attendus qu'il en donne : « Guérison » ne rend en aucune manière la proximité de *Verwindung* et de *Überwindung*, c'est-à-dire l'écart calculé vis-à-vis de Nietzsche; quant à « récapitulation », au sens que veut lui faire rendre Fédier (ou Beaufret), c'est un terme pratiquement inaudible si l'on songe que *Selbstbehauptung* s'entend *d'abord* comme « auto-affirmation ». Par ce type d'opération, Fédier *atténue* en fait le discours heideggérien et lui enlève, sur l'essentiel, toute vigueur et toute netteté. En 45, Heidegger parle encore bel et bien de l'auto-affirmation historiale de l'Allemagne.

4. Le *Discours de Rectorat* définissait la science comme « le milieu qui détermine au plus intime tout le *Dasein* comme peuple et comme Etat ». — Le propos concernait les Grecs.

en l'occurrence à la « pensée poétique ». Cela n'indique nullement un reniement de la science ou de la pensée. Mais cela dénote à coup sûr un infléchissement dans l'interprétation de l'essence du savoir, de la *technè*. Substituer le *Denken und Dichten* à la science n'est pas sans conséquence, au moins en ceci que désormais, dans le projet d'institution ou de (re)fondation historiale, c'est l'art en tout premier lieu qui est pensé comme recelant la capacité d'ouvrir une possibilité de *Dasein* historial. La troisième des conférences sur « L'Origine de l'œuvre d'art » est parfaitement nette à cet égard. Pas un instant, cela dit, le schème de l'historialité qui justifiait en 33 l'appel à l'auto-affirmation n'est remis en cause. L'*Introduction à la métaphysique* (1935) réaffirme avec force qu'il n'y a de chance de fondation que dans la répétition de la grandeur du commencement grec, en tant que cette grandeur, comme grandeur, est encore en réserve dans l'avenir, c'est-à-dire elle-même à venir encore. Et ce motif, de fait, dérive moins de la conception nietzschéenne de l'histoire, comme le laisse encore entendre *Sein und Zeit*, qu'il ne se fonde en vérité dans l'interprétation-traduction des Grecs par Hölderlin : l'Allemagne accèdera à elle-même et à l'Histoire lorsqu'elle sera capable de faire résonner le non-dit et le non-pensé, mais pourtant proféré, encore enfermé dans la parole grecque. Car alors elle aura trouvé sa langue propre.

2. L'art peut se voir octroyer cette fonction parce que dans son essence il est *Dichtung*, et qu'à son tour la *Dichtung* est pensée comme

plus essentiellement *Sprache* (langue) et celle-ci comme *Sage* : mythe. Seul un mythe, autrement dit, est à même de permettre à un peuple d'accéder à sa langue propre et par là de se situer comme tel dans l'Histoire. La mission historiale du poète est d'octroyer sa langue à un peuple. Telle fut, rappelle l'*Introduction à la métaphysique*, la mission d'Homère auprès des Grecs. Telle serait, pour les Allemands, la mission de Hölderlin, s'ils consentaient à l'écouter.

3. « Mythe » est à entendre ici au sens strict : la *parole* d'Homère a donné ses Dieux à la Grèce. Dans la « nuit du monde » et le « temps de détresse », qu'aggrave encore le nihilisme où ne se voit plus aucune différence entre jour et nuit et où la détresse n'est même plus ressentie, dans cette « époque » frappée de la double négation du « ne... plus » des Dieux enfuis et du « pas... encore » du Dieu à venir, la voix de Hölderlin est cette voix prophétique ou angélique qui annonce le Dieu à venir et en prépare la venue, c'est-à-dire « découvre », en nommant, l' « espace-temps » du sacré.

Ces motifs, où s'organisent sa pensée de l'Histoire (et par conséquent sa « politique »), Heidegger les recueille, en les réélaborant de fond en comble, d'une longue tradition allemande qui s'origine dans le Iéna de Schiller (et non de Goethe) — les Schlegel et Hölderlin, Schelling et pour une part le « jeune Hegel » — et qui, par Wagner et Nietzsche, finit par s'imposer et en tout cas domine, sous des aspects très divers, l'Allemagne non réfrac-

taire au « mouvement » des années 30. Compte non tenu de l'extrême rigueur de Heidegger et de la profondeur à laquelle il reprend cette tradition, il s'agit ni plus ni moins d'un romantisme, comme il apparaît avec évidence chez des « penseurs » beaucoup plus faibles (Spengler, par exemple). C'est du reste un tel romantisme qui structure, sous sa forme caricaturale (à l'usage des masses) ou de façon plus élaborée (mais encore dégradée), l'idéologie officielle — pas toujours très homogène — du Reich : Goebbels tient ce langage, mais aussi Rosenberg, Bäumler ou Krieck. Dans tout ce propos concernant l'art, la concurrence est rude avec la *Weltanschauung* (le concept favori de Hitler) du parti et de ses « maîtres à penser », et Heidegger, quelle que soit la différence (abyssale) de son langage et de sa pensée, est toujours dans une dangereuse — et clairement perçue — proximité avec le langage et la « pensée » du national-socialisme. Ne serait-ce que parce qu'il veut en produire la vérité.

Par deux traits décisifs cependant, le discours heideggérien est absolument irréductible au romantisme [5] :

1. Heidegger prend au plus haut point au sérieux l'*Esthétique* de Hegel — la méditation « la plus compréhensive » sur l'art que

5. En réalité, du point de vue philosophique, il est en *tout* irréductible au romantisme. Pour la simple raison que le romantisme, strictement défini, suppose à son fondement une métaphysique du sujet. J'appelle ici romantisme, sous l'angle de la philosophie de l'art et de l'histoire, la tradition qui procède, directement ou non, de l'Idéalisme allemand.

possède l'Occident, parce que « pensée à partir de la métaphysique tout entière » — et le verdict qu'elle contient touchant la fin ou la mort de l'art. Ce qui signifie que la question demeure toujours, comme *question,* de la possibilité d'un grand art (c'est-à-dire d'un art comparable à l'art grec) et qu'elle demeure d'autant plus comme question qu'un commencement de réponse ne pourra être apporté que si — et seulement si — la pensée sera capable de ne plus tenir sur l'art le langage de l'esthétique, qui est le langage de toute la philosophie depuis Platon et Aristote, c'est-à-dire précisément depuis la fin du grand art.

2. Heidegger s'écarte des trois stratégies du moderne qui traversent ce que j'appelle ici le romantisme, à savoir deux stratégies à l'égard de l'ancien — la stratégie dialectique inventée par Schiller (le sentimental relève en lui-même et comme lui-même l'opposition du naïf et du sentimental) et la stratégie de la renaissance représentée par Wagner et le premier Nietzsche — et une stratégie de la prétendue libération de l'ancien, et donc de l'auto-création, dont on perçoit l'écho confus dans Rosenberg. Nul moderne, de fait, ne se constitue sans inventer son rapport à l'ancien. Le moderne tient même tout entier dans une telle invention. Mais là où les deux premières stratégies assignent un ancien (une Grèce), fût-il plus archaïque et plus authentique, plus profond, que celui qui servit de modèle à la Renaissance et au classicisme (cet ancien plus archaïque est bien entendu ce qui finira par s'appeler « dionysiaque » chez Nietzsche, mais

il est lui-même impensable sans son opposé, c'est-à-dire sans sa mise en forme), Heidegger, dans le droit fil de Hölderlin, « invente » une Grèce qui n'a jamais proprement vu le jour : la répétition, au sens heideggérien, est répétition de ce qui n'est pas advenu, et c'est d'ailleurs ce qui rend vain d'utiliser encore le mot de « stratégie[6] ».

Mais quels que soient ces écarts — et ils font un fossé infranchissable avec tout romantisme, et *a fortiori* avec le national-socialisme —, il n'empêche que le discours heideggérien sur l'art, dans son projet historial (politique), jette une lumière précise sur l'essence, plus ou moins demeurée voilée dans les discours dominants à ce sujet, du national-socialisme.

C'est la raison pour laquelle, je crois, on peut risquer le mot de national-esthétisme.

6. Je me permets sur ce point de renvoyer à mes essais : « Hölderlin et les Grecs » et « L'Antagonisme » in *l'Imitation des Modernes*, Galilée, 1986.

7

Vers 1935-1936, de leur exil momentanément danois, Brecht et Benjamin lancent le mot d'ordre demeuré classique selon lequel, à l'« esthétisation de la politique », il faut répondre par la « politisation de l'art ». Dans sa syntaxe (le renversement) cette réponse est de type marxiste. Elle consonne néanmoins, de façon très étrange, avec cet autre mot d'ordre — la « science politisée » — que les étudiants de la N.S.D.A.P. opposaient peu auparavant au recteur Heidegger. La « politisation », il est vrai, est au départ de la logique « totalitaire », laquelle, à l'époque, n'épargnait décidément personne. Toutefois, s'agissant du nazisme, le verdict était d'une justesse incontestable : l'« esthétisation de la politique » faisait bien, essentiellement, le programme du national-socialisme. Ou son projet.

A l'appui de cette thèse, parmi d'innombrables documents, je citerai une lettre publique du Dr Goebbels adressée à Wilhelm Furtwängler, parue dans le *Lokal-Anzeiger* daté du

11 avril 1933[1]. A Furtwängler qui avait protesté, ne reconnaissant de partage qu'entre « l'art de qualité et l'art sans qualité », contre la discrimination raciale en matière d'art et la menace qu'elle faisait peser sur la musique allemande, Goebbels répond ceci :

> C'est votre droit le plus strict de vous sentir artiste et de regarder même les choses de la vie d'un point de vue artistique. Cela n'implique cependant pas que vous vous en teniez à une position non politique à l'égard du phénomène d'ensemble qui se déroule en Allemagne. La politique est, elle aussi, un art, peut-être même l'art le plus élevé et le plus large qui existe, et nous, qui donnons forme à la politique allemande moderne, nous nous sentons comme des artistes auxquels a été confiée la haute responsabilité de former, à partir de la masse brute, l'image solide et pleine du peuple. La mission de l'art et de l'artiste n'est pas seulement d'unir, elle va bien plus loin. Il est de leur devoir de créer, de donner forme, d'éliminer ce qui est malade et d'ouvrir la voie à ce qui est sain. Aussi bien, en tant qu'homme politique allemand, je ne peux pas ne reconnaître que cette *unique* ligne de séparation qui existerait selon vous : la ligne séparant l'art de qualité de l'art sans qualité. L'art ne doit pas être seulement de qualité, il doit aussi surgir du peuple, ou, plus exactement, seul un art qui puise dans le *Volkstum* tout entier peut être de qualité

1. Citée dans Hildegard Brenner, *la Politique artistique du national-socialisme*, trad. Lucien Steinberg, Maspero, 1980, p. 273 *sq.*

en fin de compte et signifier quelque chose pour le peuple auquel il est destiné.

Il ne faut pas croire une telle déclaration isolée. Ni chez Goebbels, dont c'était là l'un des thèmes favoris (« La politique est l'art plastique de l'Etat »[2]) ; ni chez la plupart des grands idéologues du régime. C'est au contraire un motif central, comme l'a parfaitement compris Hans Jürgen Syberberg, dans le droit fil de l'intuition brechtienne-benjaminienne. Je cite encore, parce que c'est absolument nécessaire. En prélevant ceci, tout d'abord, de *la Société sans joie*, livre écrit du plus profond de la « détresse » allemande après l'échec en Allemagne de *Hitler, un film d'Allemagne*[3] :

> *Le Troisième Reich comme œuvre d'art totale de l'Occident perverti.* — Nous avons pris l'habitude de sourire du chapitre « Hitler et l'art », ou de reléguer au second plan son architecture, sa peinture, sa littérature ou sa musique, comparées à l'avant-garde artistique. Mais comme pour tant d'autres phénomènes propres au Troisième Reich, c'est justement en cette matière capitale pour lui que l'on peut observer la jonction de la tradition et des signes annonciateurs de l'art à venir.
>
> On peut également reconnaître la volonté artistique du Troisième Reich tout à fait

2. Cette phrase provient d'un « roman de jeunesse » de Goebbels. Elle est citée par Paul de Man dans « Hegel on the sublime » in *Displacement = Derrida and After*, Indiana University Press, 1983.

3. *La Société sans joie (De l'Allemagne après Hitler)*, trad. J.B. Roux, Christian Bourgois éditeur, 1981, pp. 75-76.

ailleurs, par exemple dans la disposition de ses autoroutes. Nous avons toujours eu l'habitude de diffamer ces autoroutes, produits à nos yeux du socialisme qui voulait séduire en résorbant le chômage, programme de création d'emplois, ou bien de les ravaler au rang de voies stratégiques raffinées en prévision des guerres futures. Le problème du chômage et de sa résorption mérite à lui seul toute notre attention, et s'il est un point sur lequel Hitler ne peut guère être condamné ou réfuté, c'est bien celui-là. D'autre part les opérations militaires ont éveillé toute l'ingéniosité de Léonard de Vinci et de bien d'autres. Mais ceci mis à part, qu'on examine, qu'on observe l'insertion des autoroutes dans le paysage : ce sont les routes et chemins modernes d'un pays que Hitler concevait comme l'œuvre d'art totale d'un grand parc au sein d'une culture industrielle et paysanne. Dans cette perspective, ces autoroutes s'étendent à travers le paysage de la société industrielle de masse comme des allées à travers les jardins des châteaux de l'ère féodale ou les parcs municipaux de l'ère bourgeoise par exemple.

La Riefenstahl. Hitler savait ce que représente le film. Or, nous sommes aussi habitués à prendre son intérêt pour le film en un sens péjoratif, comme s'il avait voulu l'utiliser uniquement à des fins de propagande. On peut se demander s'il n'a pas tout simplement organisé Nuremberg pour la Riefenstahl, comme certains éléments le laissent supposer, et, en poussant un peu plus loin, si toute la Seconde Guerre mondiale n'a pas été menée comme un film de guerre à grand budget en vue de la projec-

> tion vespérale des actualités dans son bunker. [...] L'organisation artistique de ces cérémonies de masse enregistrées sur celluloïd, de même que celle du naufrage, faisaient partie du programme d'ensemble de ce mouvement. Hitler voyait dans la guerre et ses bandes d'actualités son épopée héroïque. Les actualités guerrières prolongeaient *le Triomphe de la volonté*, le Nuremberg de la Riefenstahl. Nous nous sommes souvent demandé pourquoi Hitler, qui ne cessait de souligner combien il aimait l'Allemagne et qui était prêt à s'identifier à elle, pourquoi Hitler a détruit cette Allemagne de la sorte, pourquoi il l'a laissée sombrer, acceptant si vite de renier son amour et sa loyauté. Mais c'est justement là, dans cette identification, Hitler égale l'Allemagne, que réside l'explication : ce fut le suicide épouvantable et total de Hitler sous la forme de l'Allemagne.

Ces dernières lignes sont évidemment une allusion à la *Götterdämmerung* de la Tétralogie wagnérienne. Et du reste Syberberg enchaîne aussitôt : « C'est ainsi que la victoire finale de Hitler et du Troisième Reich ne fut pas remportée sur les champs de bataille, mais bien longtemps après la guerre sur la scène des mythes, à Bayreuth, par l'intermédiaire de l'un de ses disciples les plus intimes, Wieland Wagner. » Cela ne signifie nullement que Syberberg « adhère », de quelque manière que ce soit, à l'esthétisme wagnérien du national-socialisme, même s'il entretient avec Wagner une relation complexe, comme en témoigne son *Parsifal* (qui est au fond une tentative, désespérée, pour arracher Wagner

au national-esthétisme selon une stratégie, subtile et violente à la fois, de la re-marque). Syberberg est au contraire le premier à dénoncer l'esthétique dégradée, « enkitschée », du nazisme : il a retenu la leçon d'Adorno [4]. L'intuition de Syberberg est plus profonde, et d'une certaine façon elle prend à la lettre et radicalise le verdict brechto-benjaminien : le modèle *politique* du national-socialisme est le *Gesamtkunstwerk* parce que, comme le savait très bien le Dr. Goebbels, le *Gesamtkunstwerk* est un projet politique, le *Festspiel* de Bayreuth devant être pour l'Allemagne ce que les grandes Dionysies avaient été pour Athènes et la Grèce entière : le lieu où un peuple, rassemblé dans son Etat, se donne à lui-même la représentation de ce qu'il est, et de ce qui le fonde, comme tel. Ce qui ne veut pas simple-

4. Dans l'une des dernières séquences du *Hitler*, le narrateur (protéiforme), Koberwitz, s'adresse en ces termes à Hitler, qu'il rend responsable — à tous les niveaux — de l'inexistence définitive de l'Allemagne : « [...] Tu nous as pris les couchers de soleil, les couchers de soleil de Caspar David Friedrich. Tu as enkitsché la vieille Allemagne, avec tes images simplistes d'ouvriers et de paysans. [...] Lamentable artiste échoué dans la politique comme bourreau, adulé comme aucun homme auparavant. Comment t'expliquer ça, et comment me l'expliquer à moi, et aux enfants et petits-enfants qui ne l'ont pas connue, cette vie d'avant, que tout le monde a déjà oubliée, empoisonnée par le nouvel héritage de ton époque : le nouvel avatar de l'ancien petit-bourgeois. [...] Tout a été rendu impossible. Les mots : magie, mythe, servir, dominer, guide, autorité, sont fichus, envolés, bannis pour l'éternité. Et nous, nous sommes éteints. Ici, plus rien ne repousse. Un peuple entier a cessé d'exister, dans la diaspora de l'esprit et de l'élite. » (*Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey et Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, pp. 188-189.)

ment dire que l'œuvre d'art (la tragédie, le drame musical) offre la vérité de la *polis* ou de l'Etat, mais que le politique lui-même s'institue et se constitue (et se re-fonde régulièrement) dans et comme l'œuvre d'art. C'est ce que dit à sa manière le narrateur du *Hitler* :

> Je l'avoue, j'ai fait un rêve. L'œuvre d'art de l'Etat, de la politique et du peuple. Chacun sa part, chacun à sa place. La tentative de mener les masses à la victoire par leur propre force intérieure. De réaliser une belle race ; modèle pour toutes les autres, selon le vieux schéma, deux fois millénaire, que n'importe quel lycéen connaît de bonne heure. Comme celui de l'Anglais Darwin sur la lutte pour l'existence, comme le mythe wagnérien, de *Rienzi* à *Parsifal*, l'Allemagne comme œuvre d'art totale et comme modèle. J'annonce la mort de la lumière, la mort de toute vie et la mort de la nature, la fin[5].

Le « vieux schéma » bimillénaire que connaît n'importe quel lycéen (allemand), c'est évidemment le schéma grec, et c'est en toute conscience que Syberberg évoque « l'œuvre d'art de l'Etat » en termes platoniciens (« chacun sa part, chacun à sa place[6] »).

5. *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey et Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 181.

6. Faut-il rappeler la réponse fondatrice de l'Athénien des *Lois* aux poètes tragiques demandant accès à la cité qu'il définit : « O les meilleurs des Etrangers ! [...] nous composons un poème tragique, dans la mesure de nos moyens, à la fois le plus beau et le plus excellent possible : autrement dit, notre organisation politique tout entière consiste en une imitation de la vie la plus belle et la plus excellente ; et c'est

L'œuvre d'art totale est assurément, aux yeux de Syberberg, le cinéma. Il vérifie du reste par là, non seulement les analyses développées par Benjamin dans « l'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique[7] », mais le soupçon porté par Adorno sur Bayreuth : cette scène immense, ces personnages qui déclament sur le fond d'une musique tonitruante et ininterrompue (et pour cette raison « enterrée »), c'est en fait, le *medium* technique en moins (la *camera oscura* d'Edison, la « Black Mary » — « le Saint Appareil — comme disait Mary

---

justement là ce que nous affirmons, nous, être réellement une tragédie, la tragédie la plus authentique ! Dans ces conditions, si vous êtes des poètes, nous aussi poètes nous sommes, composant une œuvre du même genre que la vôtre, vos concurrents professionnels aussi bien que vos compétiteurs, étant les auteurs du drame le plus magnifique : celui précisément dont, seul, un code authentique de lois est le metteur en scène naturel, ainsi que nous en avons, nous, l'espérance ! » (*Lois*, VII, 817b ; trad. Léon Robin *in* Platon, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950, tome II, p. 906.)

Cette très vieille scène, pour ne pas dire cette archi-scène, de la « rivalité mimétique » entre l'artiste et le politique est rejouée dans le *Hitler* de Syberberg. Au narrateur, Koberwitz, qui lui reproche d'avoir détruit le cinéma allemand, la marionnette de Hitler répond : « Ah ! tu le prends sur ce ton ! Comme Murnau, Lubitsch, Sternberg. Et Fritz Lang. On t'a pris, toi, à l'Académie de Vienne. Tu as pu devenir un artiste. Architecte, cinéaste. Bâtir des mondes dans l'art. Mais moi, j'ai dû réaliser les miens dans la politique. Ce n'est pas toi qui t'es sacrifié pour gérer les sales affaires de la politique. Je ne me suis pas défilé, moi, et j'ai rempli cette tâche de mon mieux, en conformité avec nos dispositions et nos vieilles traditions. » (*Op. cit.*, p. 143.) Mais évidemment, le ton n'est plus le même...

7. In *Poésie et Révolution*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971.

Pickford[8] »), l'esthétique hollywoodienne elle-même, le « *Soap Opera* de masse ». Déjà[9]. Et Sybergerg, de fait, mène très loin le diagnostic du Troisième Reich comme film : parlant de celui-ci comme « révolution culturelle » («[...] l'art pour le peuple. Le droit du peuple à l'auto-représentation »), s'il récuse le stéréotype hollywoodien du « film-catastrophe », il en accepte l'inversion : « la catastrophe en tant que film[10] ». Hitler est « le plus grand cinéaste de tous les temps » :

> Moi, SS Etterkamp, projectionniste de Hitler, je suis l'homme qui connaissait ses vœux les plus secrets. Ses rêves, ce qu'il voulait être, au-delà du monde réel. Chaque jour deux ou trois films : *Broadway Melody*, avec Fred Astair — *Blanche-Neige*, de Disney — *Mari modèle*, avec Heinz Rühmann — *les Deux Phoques*, avec Weiss Ferdl — il aimait beaucoup Weiss Ferdl, et Moser, et Rühmann — *les Nibelungen*, de Fritz Lang, sans arrêt — *le Punch flambé* — *Quax le casse-cou des airs* — *les Finances du grand-duc* — des opérettes — *Du grabuge pour Yolande* — et je l'ai vu saluer Jenny Jugo, Anni Ondra et Leni. Je l'ai vu blaguer avec Grett Szlezak, Renata Müller, Olga Tschekova, Paula Wessely et Lil Dagover. Je l'ai vu regarder les films français qu'il interdisait au peuple. J'ai vu Goebbels lui cacher Chaplin et lui sortir *Autant en emporte le vent*. Oui, qui tient le cinéma

8. *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey et Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 190.
9. Adorno, *Essai sur Wagner*, Gallimard, 1967.
10. *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey et Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, pp. 16-17.

> tient l'avenir et le monde, et il n'y a qu'un avenir, l'avenir du cinéma : il le savait, lui qu'on appelait Gröfaz (*grösster Feldherr aller Zeiten*), « le plus grand stratège de tous les temps », les uns avec dévotion, les autres avec une ironie méchante. Lui dont je sais pourtant qu'il fut le plus grand cinéaste de tous les temps[11].

La critique consonne ici avec celle que, dans les années 60, les situationnistes adressaient d'un point de vue marxiste à la « société spectaculaire-marchande ». Syberberg fait par exemple dire à la marionnette de Louis II de Bavière : « Moi, Louis II, je les avais mis en garde. Mis en garde contre le business, les affaires, le cinéma, le porno, la politique comme spectacle, comme spectacle pour la foule. Divertissement. L'argent doit rentrer, c'est une nécessité[12]. » Les situationnistes, toutefois, quelle que fût la radicalité de leurs analyses, restaient pris dans une sorte de rêverie rousseauiste de l'*appropriation* — simplement opposée, en somme, à toutes les formes de la *représentation* (de l'image à la délégation de pouvoir). Nulle naïveté de ce genre chez Syberberg, mais une pensée stricte de l'irréversibilité technique. La naïveté est sans doute le prix de la virulence révolutionnaire, et elle était incontestablement nécessaire à la mise en évidence du spectaculaire

11. *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey et Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 61.
12. *Ibid.*, p. 18 (cf. p. 142 : « Rien que du spectacle. Tout pour l'art, pour le cinéma. »)

comme tel [13]. Mais la logique de la *technè* est — toujours — plus retorse que le système d'oppositions simples où l'on prétend — toujours — l'enfermer ; elle est même ce qui, par définition, déjoue tout système d'oppositions, et c'est ce que Syberberg — depuis son art, qui est aussi une technique — ne peut pas ignorer.

Mais derrière cette mise en cause du devenir-cinéma du monde et du politique, comme derrière les déclarations emphatiques de Goebbels et de quelques autres, Syberberg ne l'ignore pas non plus, se profile toute une tradition, bimillénaire en effet, ou tout au moins le rêve que cette tradition aura engendré dans la pensée allemande depuis la fin de l'*Aufklärung*. Et ce rêve est bien, de fait, celui de la Cité comme œuvre d'art.

Il faudrait différencier : Schlegel, c'est certain, ne « rêve » pas comme Hölderlin ou Hegel, lesquels à leur tour ne « rêvent » pas comme Nietzsche — par exemple. Néanmoins des traits communs existent, parfaitement repérables (probablement parce que tous ces « rêves », très divers, sont commandés par un « reste diurne » unique : la lecture de Winckelmann). De ces traits, je voudrais en retenir trois qui me paraissent déterminants :

1. Le politique (la Cité) relève d'une *plastique*, formation et information, *fiction* au sens strict. C'est un motif profond, issu des textes politico-pédagogiques de Platon (*la Républi-*

13. Guy Debord, *la Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967.

que avant tout) et qui resurgit sous le couvert des concepts de *Gestaltung* (figuration, installation figurale) ou de *Bildung*, dont la polysémie est révélatrice (mise en forme, composition, organisation, éducation, culture, etc.). Que le politique relève ainsi d'une plastique ne signifie en aucune manière que la *polis* est une formation artificielle ou conventionnelle, mais bien que le politique relève de la *technè* au sens le plus haut du terme, c'est-à-dire au sens où la *technè* est pensée comme l'accomplissement et la révélation de la *phusis* elle-même. C'est pourquoi la *polis* est également « naturelle » : elle est la « belle formation » spontanément jaillie du « génie d'un peuple » (le génie grec), selon la moderne — mais en vérité très ancienne — interprétation de la mimétologie aristotélicienne [14].

14. Je reviendrai sur ce point. L'interprétation de la *mimèsis* comme génie, don naturel par lequel la *phusis* s'accomplit, culmine dans la troisième *Critique* de Kant, mais c'est — dès Longin — l'un des thèmes dominants de la pensée du sublime. (J'ai tenté de le démontrer dans « La Vérité sublime », *Po&sie* 38, 1986.) Par là s'explique que l'idée de la « belle formation » politique puisse s'accorder avec la célèbre ouverture de la *Politique* d'Aristote où la cité en général est dite « de nature » (I, 2, 1252-b 30). Du reste, la justification que donne Aristote, par son appel à la cause finale, va tout à fait dans ce sens : « [...] toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes. Car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose [*phusis* est à comprendre ici au sens de forme] [...]. En outre la cause finale (*to ou éneka*), la fin d'une chose, est son bien le meilleur, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par excellence. » (trad. Tricot, Vrin,

2. Les Grecs sont le peuple de l'art et, pour cette raison même, le peuple politique par excellence. C'est à Hegel, dans ses cours de Philosophie de l'histoire [15], qu'il est revenu de donner la version pour ainsi dire définitive de cette proposition. Dans sa détermination fondamentale, explique-t-il, le génie grec est tel que « la liberté de l'esprit est conditionnée et se rapporte, pour l'essentiel, à une impulsion de la nature » : « L'activité de l'esprit ne possède pas encore ici en soi-même la matière et l'organe pour se manifester, mais elle a besoin du stimulant et de la matière de la nature : ce n'est pas encore la spiritualité libre se déterminant par elle-même, mais le naturel se formant en spiritualité. » C'est pourquoi « le génie grec est l'artiste plastique qui fait de la pierre une œuvre d'art ». Autrement formulé, cela revient à dire que la Grèce est tout simplement le lieu même de la *technè* (ou, c'est indifférent, de la *mimèsis*). Hegel en fin de compte l'aura toujours dit — et l'Allemagne toujours pensé avec lui. Or les trois manifestations du génie grec ainsi défini, dans la présentation systématique que Hegel en produit, culminent dans ce que Hegel appelle « l'œuvre d'art politique » : l'œuvre d'art subjective est

1982, pp. 27-28). Si l'on prend en compte d'autre part que cette « naturalité » de la cité permet de définir l'homme comme *zôon politikon* et que l'homme n'est tel qu'en tant que *zôon logon echôn* (1253a), le pas à franchir est mince en direction du chapitre 4 de la *Poétique* où l'homme se définit comme le *zôon mimètikôtaton* (48b).

15. *Philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1946, pp. 211-233.

en effet « la formation de l'homme lui-même », la « belle corporiété » que façonnent par exemple les jeux, où le corps se transforme en « organe de l'esprit » (venu de Winckelmann et relayé par les considérations de Hölderlin sur la « vertu athlétique » des Grecs, ce motif traversera l'histoire allemande jusqu'aux Olympiades de 36 et à la politique sportive du Troisième Reich) ; l'œuvre d'art objective est, elle, la « forme du monde divin », l'art comme religion (ou l'inverse), dont l'objet est « le concept même de l'esprit grec », c'est-à-dire la transformation du divin comme « puissance naturelle » en « puissance spirituelle » (cette analyse repose, on le sait, sur l'interprétation de la tragédie comme lieu du conflit entre anciens et nouveaux dieux, ou comme lieu de la division de la substance éthique : au-delà de la thématisation proprement hégélienne de ce conflit, là encore il s'agit d'un motif constant dans la tradition allemande, de Hölderlin — voire de Schiller — à Heidegger ; c'est le motif de la double Grèce) ; enfin l'Etat « réunit les deux côtés [...] de l'œuvre d'art subjective et objective » : « Dans l'Etat, l'esprit est non seulement l'objet formé comme divin, non seulement formé subjectivement en vue de la belle corporéité, mais c'est un esprit vivant, général, qui est aussi l'esprit, conscient de lui-même, des individus particuliers. »

Ici également, peu importent les déterminations particulières que la pensée de Hegel imprime à cette intuition. Nietzsche, par exemple, qui dans les années de la *Naissance de la tragédie* avait une intuition toute sem-

blable [16], ne portait, à la différence de Hegel, qu'une attention très limitée à la démocratie et au droit. Il n'empêche que l'un comme l'autre, s'agissant des Grecs, ont identifié le politique à l'esthétique et qu'une telle identification est au départ de l'*agôn* mimétique où l'un comme l'autre (mais beaucoup d'autres avec eux, et à vrai dire pratiquement tous, jusqu'à Heidegger compris) ont vu l'unique chance pour l'Allemagne de pouvoir s'identifier et de parvenir à l'existence [17].

16. Voir en particulier le cahier 7 (Fin 1870-Avril 1871) des *Fragments posthumes* de la *Naissance de la tragédie* (*Œuvres philosophiques complètes* I, Gallimard, 1977).

17. Cela vaut en tout cas pour le « jeune Hegel », celui qui déplorait que « l'état de l'homme que l'époque a repoussé dans un monde intérieur, ne peut, quand il veut se maintenir dans celui-ci, être qu'une mort éternelle. [...] Sa douleur est unie à la conscience des limites qui lui font mépriser la vie telle qu'elle lui est permise ». Kostas Papaioannou, s'appuyant sur les textes antérieurs à 1806, décrit très justement ce mouvement : « [...] le bonheur qu'exhale la " belle totalité grecque " est le contraire de la " misère " allemande qui condamne les meilleurs esprits à chercher refuge " dans un monde intérieur " rongé par le désespoir et la " mort ". L'idéalisation politique de la Grèce sert avant tout de base à une triple attaque contre la " nullité politique " de l'Allemagne, l'apolitisme du monde bourgeois et l'escapisme chrétien. L'Allemagne " n'a jamais été une nation " [...] ; l'Allemagne " n'est plus un Etat "... Tandis que la France est " lancée dans une immense expérimentation politique " [...], les Allemands se révèlent incapables de se défendre et n'aspirent qu'à protéger leur propriété privée : pour tout le reste " le pouvoir de l'Etat leur apparaît comme quelque chose d'étranger qui existe en dehors d'eux " [...]. Par contre " en homme libre, le citoyen antique obéissait à des lois qu'il s'était lui-même données. Il sacrifiait sa propriété, ses passions, sa vie, pour une réalité qui était la sienne " [...] : il *œuvrait* [je souligne] pour une

On peut même dire que Hegel a eu le mot juste quand il a parlé de religion de l'art. Il entendait « religion » au sens le plus large, c'est-à-dire au sens où le *religare* (un mot latin, pourtant, et un modèle latin [18]) inclut le poli-

" idée " et " devant cette idée son individualité disparaissait "... » (*Hegel*, Seghers, 1959, pp. 26-27).

Il est, j'imagine, inutile de rappeler à quel point Marx s'inscrit tout entier — et pour les mêmes raisons — dans une telle *protestation*.

18. Cette ambiguïté ne serait jamais levée : dans l'*agôn* mimétique qu'elle livre avec l'Ancien, l'Allemagne, dans la volonté qu'elle affiche depuis le *Sturm und Drang* de se démarquer de *l'imitatio* de style « latin » (à l'italienne et, surtout, à la française : l'enjeu politique est immense), cherche une autre Grèce que celle, tardive, qui s'est transmise à l'Europe moderne à travers le filtrage romain. Au fond si l'Allemagne existe, on le voit bien avec la fracture de la Réforme luthérienne dont l'aire d'extension ne coïncide pas par hasard avec le tracé du *limes* impérial, c'est comme force de résistance à Rome et à tous ses tenant-lieu (la France, de Louis XIV aux deux Empires napoléoniens, et même au-delà ; le tsarisme — c'est-à-dire le césarisme oriental —, sous sa forme traditionnelle ou sous sa forme « socialiste »). L'Allemagne n'invente ce que j'appelle la double Grèce, c'est-à-dire une Grèce tragique et déchirée selon la division même, avant tout sacrée, du théâtre athénien (*orchestra/skènè*), que pour atteindre un modèle plus *archaïque*, au sens plein du terme. C'est pourquoi l'Allemagne, ayant découvert le fond oriental (mystique, enthousiaste, nocturne, sauvage — *nature!*) de la Grèce, s'est régulièrement identifiée à ce qu'on pourrait appeler, d'un point de vue historico-politique, l'« ordre dorique » de la Grèce (le « junonien » de Hölderlin, l'« apollinien » de Nietzsche : rigoureux, délimité, solaire — *technique*). Et c'est évidemment là que Rome, qui n'a recueilli que cet héritage — à condition de la débarrasser des mièvreries hellénistiques et de la restituer à son austère grandeur militaire, paysanne et civique —, se superpose à l'image, qu'on en voulait indemne, de la Grèce. Le geste inaugural du national-socialisme n'est pas moins romain, pour cette raison, ou moins spartiate-romain, que les

tique. C'est ainsi que l'entendra Wagner. Et c'est ainsi que Heidegger, qui avait toutes les raisons de se méfier de Wagner, le créditera cependant d'avoir cherché à restaurer dans sa possibilité — malgré le verdict hégélien de la « mort » de l'art — quelque chose comme un « grand art » : « Relativement à la position historique de l'art, l'effort tendant à l'œuvre d'art totale demeure essentiel. Rien que le nom est significatif. Il entend premièrement : les arts ne doivent plus être réalisés les uns à côté des autres, mais concourir à former indissolublement une seule œuvre. Mais par-delà cette union plutôt numérique et cumulative, l'œuvre d'art doit constituer une célébration de la communauté populaire : la religion même[19]. »

3. Dans son essence le politique est *organique.* Il faut ici faire résonner deux fois le mot et entendre, sous l'*organon,* l'*ergon.* C'est là que se dissimule la vérité de ce qu'on appelle le « totalitarisme ».

Dire que le politique est organique ne signifie pas seulement que l'Etat est saisi à la fois comme « totalité vivante » et comme œuvre d'art. L'Etat est encore une notion trop abstraite, c'est-à-dire une réalité trop séparée (et sur ce point, si l'on excepte le dernier Hegel, pratiquement toute la tradition alle-

---

gestes fondateurs de la Révolution, du Consulat ou de l'Empire. Il y avait du Pétrone dans Wagner, il y a eu du Néron dans Hitler. Syberberg a médité sur un « *Qualis artifex pereo* » planétaire.

19. *Nietzsche* I, trad. Klossowski, Gallimard, 1971, pp. 83-84.

mande s'accorde, y compris Marx et Nietzsche). L'organicité essentielle du politique est en réalité infra-politique, voire infra-sociale (au sens de la *Gesellschaft*). C'est l'organicité de la communauté : *Gemeinschaft* ou, comme le dit Heidegger lorsqu'il commente *la République, Gemeinwesen.* C'est par conséquent l'organicité du peuple, du *Volkstum,* que notre concept de « nation », si on le restitue à son sens premier, rend assez bien en ce qu'il fait signe vers une détermination naturelle ou « physique » de la communauté que seule peut accomplir et révéler à elle-même une *technè,* — si ce n'est la *technè* elle-même, l'art, à commencer par le langage (la langue). Si la *technè* peut se définir comme le sur-croît de la *phusis,* par lequel la *phusis* se « décrypte » et se présente — si donc on peut dire la *technè* comme *apophantique,* au sens aristotélico-heideggérien du terme [20] —, l'*organicité* politique est le surcroît nécessaire à la présentation et à la reconnaissance de soi d'une nation. Et telle est la fonction politique de l'art.

Il va sans dire que rien — si ce n'est une mésinterprétation de l'essence de la *phusis* — ne contraint cette logique politique à faire fond sur un biologisme et à substituer la race à la nation (ou à la communauté de langue). Mais tout peut l'y conduire, dès lors que sous l'autorité d'une « science » la *phusis* se laisse interpréter comme *bios.* Cependant il s'agit simplement d'une conséquence de l'interprétation *organique* du politique. Le racisme — et tout

20. *Sein und Zeit,* § 7 — Je reviendrai sur ce point.

particulièrement l'antisémitisme — est avant tout, fondamentalement, un esthétisme. (Par essence, « le Juif » est une caricature : la laideur même.) C'est pourquoi le racisme a partie liée, non moins fondamentalement, avec un déchaînement massif de la *technè*, qui est en fait sa radicale mutation en *excroissance*, laquelle se révèle comme de plus en plus voilante à l'égard de la *phusis* dont elle outrepasse, ne la voyant plus ou l'ayant « oubliée », la limite[21]. Il y a comme une essence « léthale » de la technique, qui fait

21. C'est en ce sens que Heidegger, dans les derniers paragraphes de « Dépassement de la métaphysique », ayant évoqué la « terre dévastée, qui ne doit plus servir qu'à assurer la domination de l'homme » et toute l'activité humaine réduite à l'évaluation de ce qui importe ou non pour la « vie », c'est-à-dire la « volonté de volonté », peut écrire ceci : « La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toutes choses dans le cercle assigné du possible, auquel chacune se conforme et qu'aucune ne connaît. Le bouleau ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel. Elle force la terre à sortir du cercle de son possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et elle la pousse dans ce qui n'est plus le possible et qui est donc l'impossible. » (*Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 113). C'est évidemment un rappel du chœur du deuxième *stasimon* d'*Antigone (Polla ta deina...)*, au moins deux fois commenté dans les années du national-socialisme (cf. *Introduction à la métaphysique*, déjà cité ; et *Hölderlins Hymne « Der Ister »* (1942), tome 53 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984). L'*Introduction à la métaphysique* se clôt sur ces vers de Hölderlin : « Car le Dieu songeant/Déteste/La croissance prématurée. »

que son « tout est possible » installe effectivement, c'est-à-dire *opère*, sinon l'impossible, du moins l'impensable (l'Extermination, ou la manipulation génétique — qui est toujours à l'ordre du jour).

La pensée *organique* du politique trouve sa définition dans ce que Jean-Luc Nancy a proposé d'appeler l' « immanentisme » pour remplacer le terme, en effet très flou, de totalitarisme. Encore que les motifs de la *totale Mobilmachung* (Jünger), du *totale Staat* (Carl Schmitt) ou, chez les Italiens, du *Stato totalitario* (identifié à l'*Impero romano*) ne le rendent pas tout à fait obsolète[22]. Ni, bien entendu, le travail de Hannah Arendt. Par « immanentisme », Nancy entend « une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*[23] ». Autrement dit, c'est la communauté elle-même, dans l'immanentisme, le peuple ou la nation, qui est œuvre, selon l'assomption romantique de l'œuvre comme sujet et du sujet comme œuvre[24] : l' « œuvre d'art vivante », en effet, — ce qui ne l'empêche nullement, au contraire, de faire œuvre de mort[25]. L'infinitisation ou l'absoluti-

22. Cf. « Le soldat du travail », *Recherches* n° 32/33, septembre 1978.

23. *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, 1986.

24. Cf. *L'Absolu littéraire*, Le Seuil, 1978.

25. « [...] Les entreprises politiques ou collectives que domine une volonté d'immanence absolue ont pour vé ité la vérité de la mort. L'immanence, la fusion communielle n'enferme pas une autre logique que celle du suicide de la communauté qui se règle

sation du sujet qui est au principe de la métaphysique des Modernes trouve là son issue proprement *opératoire* : la communauté à l'œuvre et au travail (national-*socialisme* comme national-*esthétisme*) s'œuvre, si l'on peut dire, et se travaille elle-même, accomplissant de la sorte le procès subjectif par excellence, c'est-à-dire le procès de l'auto-formation et de l'auto-production. C'est pourquoi ce procès trouve sa vérité dans la « fusion communielle » (la fête ou la guerre) ou dans l'identification extatique à un Chef qui ne représente

---

sur elle. — Aussi bien la logique de l'Allemagne nazie ne fut-elle pas seulement celle de l'extermination de l'autre, du sous-homme extérieur à la communion du sang et du sol, mais aussi, virtuellement, la logique du sacrifice de tous ceux qui, dans la communauté " aryenne ", ne satisfaisaient pas aux critères de la *pure* immanence, si bien que [...] une extrapolation plausible du processus aurait pu être représentée par le suicide de la nation allemande elle-même : du reste, il ne serait pas faux de dire que cela a réellement eu lieu, à certains égards de la réalité spirituelle de cette nation » (*la Communauté désœuvrée*, pp. 35-36). Je ne suis toutefois pas sûr d'être entièrement d'accord : la logique de l'« immanentisme » — elle est plus que redoutable — inclut certainement le meurtre, c'est-à-dire tout d'abord le sacrifice. Mais c'est également une logique de la « volonté de vie », voire de la « volonté de survie » (le Reich de mille ans). Il est indéniable qu'il y a une sorte de geste suicidaire dans le déclenchement de la guerre, mais c'est précisément ce déclenchement qui précipite l'Extermination. L'infinitisation immanentiste passe de fait par la mort : « la communauté de l'immanence humaine » est bien une communauté de mort, si la mort est pensée comme « l'accomplissement infini d'une vie immanente » (*Ibid.* p. 37). — L'Extermination, toutefois, ne répond pas à cette logique. Ni à celle de l'exclusion de l'autre. Et c'est en cela qu'elle est plus grave : moins à cause de la volonté d'anéantissement pur et simple qu'à cause de ceux-là mêmes qu'il y a volonté d'anéantir, les

aucune espèce de transcendance mais incarne, de façon immanente, l'immanentisme communautaire. Et c'est pourquoi encore le national-esthétisme est sous-tendu par une volonté d'effectuation ou d'auto-effectuation immédiate. Cette volonté de l'immédiat est ce dont précisément il y a eu césure, car telle fut en somme la faute — la démesure infinie — du nazisme.

Juifs, en tant qu'ils sont estimés n'être ni dans la communauté ni hors d'elle, c'est-à-dire en tant qu'ils sont littéralement insituables ou, cela revient au même, à l'avance interdits d'existence. Cette monstruosité topologique relève d'une autre logique que celle de l'immanence ; elle relève en fait d'une mimétologique, ce qui veut dire que l'immanentisme forcené ou délirant de la communauté *organique* est lui-même commandé par un *double bind* qui divise ou « schize », dès son projet, l'intimité communautaire. — J'y reviens.

D'autre part, dans la logique que j'essaie de reconstituer ici, je parlerais volontiers d'un *avortement* violent de l'Allemagne dans sa tentative forcenée pour s'approprier comme telle (s'identifier) et venir au jour de l'histoire. L'Allemagne serait une *nation* à qui il n'aurait jamais été donné de *naître*, la pure contradiction d'un sujet politique mort-né et voué aux limites d'une « existence » fantomatique.

8

A la différence du despotisme de type stalinien, et donc à la différence du « totalitarisme » de type soviétique, le national-socialisme reste très largement rebelle aux moyens de l'analyse politique et idéologique. Il demeure au fond tout simplement « inexplicable » et ne cesse à ce titre de hanter la conscience moderne comme une sorte de « possible » à jamais en puissance, à la fois réservé et imminent, dans nos sociétés. C'est que le national-socialisme ne s'est à aucun moment présenté comme une politique déterminée — — même si son « idéologie », elle, l'était tout à fait : Hannah Arendt l'a montré lumineusement —, mais comme la *vérité* du politique. Par là même il a exposé au grand jour, et tout aussitôt obscurci, l'essence non politique du politique que nulle « politologie », ni même nulle philosophie politique, n'est en mesure d'atteindre. Mais si cette essence du politique est à chercher du côté de l'art, aucune esthétique ou philosophie de l'art, non plus, n'est à

même de dénouer le lien intranchable de l'art et du politique parce que ses catégories, pratiquement toutes issues du platonisme, ont à leur départ le présupposé, dominant dans toute la tradition, que le politique (la « religion ») est la vérité de l'art. C'est pourquoi Heidegger, en ce que son projet des années 30 est explicitement le « dépassement » de l'esthétique[1], donne un accès privilégié, et peut-être le seul accès possible, à l'essence du politique que voile et dévoile conjointement le national-socialisme. Encore faut-il lire Heidegger, sur ce point, dans ce qu'il ne parvient pas à dire ou, plus rigoureusement, dans ce qui se dérobe inlassablement — ne cessant d'y laisser sa trace et de le marquer — à ce qu'il cherche à dire. Pour deux raisons : l'une, qui est l'implication de Heidegger, malgré la « rupture » de 34, dans le national-socialisme — sur le fond, pour l'essentiel, d'une sorte d' « illusion transcendantale » portant sur le peuple et restituant un sujet (de l'histoire), là où la pensée du *Dasein* ek-statique et de la finitude (de la temporalité comme « hors-de-soi originaire ») aurait dû interdire la confusion du *Mitsein* avec une substance communielle ou même, tout simplement, une entité (le peuple, qu'il soit grec ou allemand, c'est-à-dire la langue) ; l'autre, beaucoup plus difficile à saisir, qui est la très énigmatique subordination de Heidegger à la

1. « Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst » : c'est le titre d'un colloque co-organisé par Heidegger au cours du semestre d'hiver 1935-1936 et où il exposa la première version de « L'Origine de l'œuvre d'art ».

condamnation philosophique, c'est-à-dire en l'occurrence platonicienne, de la *mimèsis* (invariablement rapportée à la détermination de la vérité comme *homoiôsis* et *adaequatio* [2]), alors que la pensée de la *technè* procède, de façon rigoureusement aristotélicienne, d'une mimétologie fondamentale [3].

Que permet, dans ces conditions, d'entrevoir Heidegger ?

Ceci tout d'abord, d'une certaine évidence :

---

2. Subordination, lisible à livre ouvert dans le premier des cours sur Nietzsche, d'autant plus énigmatique qu'elle rend Platon responsable de la mimétologie. Dès lors, explique *l'Introduction à la métaphysique* (*Op. cit.*, pp. 188-189), que la *quidditas*, et non la *quoddítas* — l'*essentia* et non l'*existentia* —, détermine l'essence de l'être, la *quidditas* se donne comme « ce qu'il y a de plus étant dans l'étant » ou l'« étant véritablement », l'*ontôs on*. L'être ainsi compris est l'*idea*, elle-même interprétée comme *paradeigma* à l'égard de l'étant désormais destitué de son rang propre et envisagé comme *mè on*. C'est pourquoi l'idée devenant « en même temps et nécessairement l'idéal, l'imitation n'*est* pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, *methexis* ». Le *mè on* — l'étant — est pensé comme copie (*Nach-Abbild*) et l'apparition (la *phusis*, le *phainomenon*) comme « l'émergence de la copie ». Je cite sans modifier la traduction de Gilbert Kahn : « La vérité de la *phusis*, l'*alètheia* conçue comme la non-latence qui reste dans la perdominance s'épanouissant, devient maintenant *l'homoiôsis*, la *mimèsis*, l'adéquation, le " se-régler-sur- ", la rectitude du voir, de l'appréhender conçu comme un représenter. »

3. Même ouvrage, p. 175 de la traduction française : « L'être de l'homme se détermine par la relation à l'étant comme tel en totalité. L'*estance* de l'homme se montre ici comme la relation qui ouvre à l'homme l'être. L'être de l'homme, étant nécessité de l'appréhension et du recueillement, est engagement nécessité (*Nötigung*) dans la liberté qui assume la *technè*, la mise en œuvre de l'être par le savoir. C'est ainsi qu'il y a l'Histoire. »

que le national-socialisme s'inscrit dans l'histoire agonale de l'Allemagne, telle qu'elle a trouvé finalement dans le Nietzsche de la deuxième *Intempestive* sa thématisation la plus largement répandue. Lorsqu'il appelle en 1933 l'Allemagne à (re)commencer le commencement grec, Heidegger fait fond sur une telle interprétation agonistique de l'histoire (qu'il avait du reste explicitement référée à Nietzsche dans *Sein und Zeit*). Ce n'est pas parce que lui-même s'inscrit dans cette tradition historiographique et qu'il projetterait illusoirement sur le national-socialisme son propre concept de l'histoire ; mais c'est parce qu'il voit très clairement le « mouvement » procéder d'une telle histoire, d'ailleurs en toute connaissance de cause, c'est-à-dire avec la volonté d'accomplir cette histoire. La rivalité agonistique (et par conséquent mimétique) avec l'Ancien n'est évidemment pas réservée à la seule Allemagne. Elle est en général fondatrice du politique moderne, étant tout simplement l'invention du Moderne même, c'est-à-dire de ce qui surgit dans l'époque de la « délégitimation » des théocraties chrétiennes. Depuis la Renaissance, l'Europe tout entière est la proie de l'Antique et c'est l'*imitatio* qui règle la construction du Moderne. Ce qui distingue toutefois l'Allemagne, c'est qu'à partir de la Révolution ou plutôt de son accomplissement impérialiste, lequel coïncide avec l'apparition de l'idéalisme spéculatif, soit comme dit Granel avec « l'entrée de la Réforme sur la scène de la philosophie », l'Allemagne a refusé le style néo-classique — et « latin » — de cette *imitatio* (ce qui implique

également le refus de la forme politique qu'avait fini par se donner le néo-classicisme, c'est-à-dire la forme républicaine) et cherché, difficilement, à se trouver un style propre[4].

4. Voir la note 18 du chapitre précédent. — Comme toujours, Hegel, sur ce point, voit parfaitement clair. Voici, par exemple, la très célèbre ouverture des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (édition Michelet) :

> Grèce : à ce nom le cœur de l'homme cultivé d'Europe, et de nous Allemands en particulier, se sent en terre natale. Leur religion, l'au-delà, ce qui est plus lointain, les Européens l'ont reçu de plus loin, de l'Orient : de Syrie. Mais l'ici, le présent, la science et l'art, ce qui, satisfaisant notre vie spirituelle, lui donne à la fois dignité et ornement, cela, nous le savons, est sorti de Grèce directement ou indirectement — indirectement par le détour des Romains. Cette dernière voie fut la première forme dans laquelle cette culture nous parvint, ce qui fut aussi le cas lorsqu'elle nous vint par l'Eglise jadis universelle, qui en tant que telle fait dériver son origine de Rome, et a conservé jusqu'à présent la langue même des Romains. Les sources de son enseignement ont été, à côté de l'Evangile latin, les Pères de l'Eglise. Notre droit lui aussi se fait gloire de tirer du droit romain sa plus parfaite direction. Il était nécessaire à la lourde robustesse germanique d'en passer par le dur service de l'Eglise et du droit qui nous sont venus de Rome, et d'être maintenue dans cette discipline. Par là seulement le caractère européen s'est assoupli et rendu apte à la liberté. L'humanité européenne en arriva ainsi à se trouver chez soi, à jeter les yeux sur le présent, et l'élément historique, apporté de l'étranger, a été abandonné. Alors l'homme a commencé à être dans sa patrie ; pour jouir de cet état, on s'est tourné vers les Grecs. Laissons à l'Eglise et à la jurisprudence leur latin et leur romanité. Une science plus haute et plus libre (la science philosophique), comme notre art dans sa libre beauté, ainsi que le goût et l'amour de ceux-ci, ont, nous le savons, leurs racines dans la vie grecque dont ils ont puisé l'esprit. S'il était permis d'avoir une nostalgie, ce serait pour un tel pays, pour une telle existence.

Hegel, je l'indique ici par anticipation, associe du reste très précisément ce motif de la Grèce comme « terre natale » à l'*autochtonie.* Evoquant la naissance de l'esprit grec, Hegel (de même que le

Mais la tâche, on le sait, était à la limite du possible, sinon tout à fait impossible. D'une part l'*imitatio* allemande, induite essentiellement par la française, est au second degré, ce qui aggrave sa difficulté : l'*agôn* mimétique avec

---

Nietzsche de l'*Intempestive* sur l'histoire, Sarah Kofman a raison de me le faire remarquer) concède bien que les Grecs « ont certes plus ou moins reçu les rudiments de leur religion, de leur culture et de leur consensus social, d'Asie, de Syrie et d'Egypte ; mais ils ont effacé, transformé, élaboré, bouleversé ce que cette origine avait d'étranger, ils l'ont à ce point métamorphosé, que ce qu'ils ont comme nous apprécié, reconnu et aimé, est essentiellement leur. » Et il ajoute quelques lignes plus bas : « Mais ce faisant ils ne se sont pas seulement créé eux-mêmes l'élément substantiel de leur culture (oubliant pour ainsi dire avec ingratitude son origine étrangère qu'ils ont repoussée à l'arrière-plan, et peut-être enfouie dans l'obscurité des mystères, obscurité qu'ils se sont dissimulée à eux-mêmes), ils n'ont pas seulement donné à leur existence le caractère de la terre natale : cette renaissance spirituelle — qui est proprement leur naissance — ils l'ont aussi honorée. » Ce qui vaut bien entendu pour une exhortation, et ne manque pas d'expliquer la parenté profonde des Grecs et des Allemands. Le tropisme du « chez-soi » est l'indice d'une telle par nté, et ce tropisme trouve son repos, naturellement, dans la philosophie :

> Mais ce qui fait que nous sommes en terre natale chez les Grecs, c'est que nous découvrons qu'ils ont fait de leur monde leur patrie ; nous sommes liés par un esprit commun, celui de l'appartenance à une patrie. Dans la vie courante, nous nous trouvons bien chez les gens et dans les familles qui se sentent bien chez eux, qui trouvent leur contentement en eux-mêmes et non au-dehors, au-delà. [...]
>
> C'est dans l'existence même de cette appartenance à la terre natale, et ensuite, dans l'esprit de cette appartenance, dans cet esprit de l'être-chez-soi-même représenté, de l'être-chez-soi-même dans son existence physique, civile, juridique, morale, politique, c'est dans ce caractère de la libre et belle historicité, de la Mnémosyne — (ce qu'ils sont est aussi chez eux comme Mnémosyne) — que se

la Grèce se double d'un *agôn* avec la France où non seulement il s'agit d'arracher à la France le monopole du modèle antique (et donc de l'art, de la culture, de la civilisation), mais où il faut encore « inventer » une Grèce restée jusque-là inimitée, une sorte d'outre-Grèce si l'on veut, qui soit au fondement de la Grèce elle-même (mais qui risque alors aussi bien de n'être jamais proprement advenue). La découverte de la Grèce « enthousiaste », c'est-à-dire la découverte de la religion « authentique » des Grecs et la réévaluation des mythes, tels sont les moyens de cette invention, qui suppose au fond qu'on tienne le christianisme pour une religion importée (orientale), étran-

---

trouve aussi le germe de la liberté pensante, et par suite ce trait caractéristique que la philosophie est née chez eux.

De même que les Grecs sont vraiment chez eux, la philosophie est précisément cela : être vraiment chez soi — que l'homme soit dans son esprit chez lui en terre natale.

Hegel, de même qu'il réélabore spéculativement le thème de l'autochtonie, tranche l'oxymore final en faveur de l'universel (de l'esprit), du « libre de toute particularité » (le « chez-soi » n'a d'autre lieu que l'esprit) — ce que ne fera évidemment pas la pensée de la finitude. Il n'empêche que la reconnaissance d'un tel « chez-soi » est spécifiquement gréco-allemande : Fichte l'avait déjà proclamé et Heidegger fera plus que s'en souvenir. (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, « La philosophie grecque », trad. P. Garniron, Vrin, 1971, pp. 21-23.)

Il faut encore noter que le rejet de la « romanité » est, d'entre tous les mots d'ordre de la « révolution conservatrice » des années 30, celui qui spécifie le « national-bolchevisme » de Niekisch (auquel par exemple Jünger n'était nullement hostile), dans son opposition même au « fascisme » de la catholicité latine (hostilité que partage du reste très nettement Heidegger).

gère à « l'esprit européen »[5], et Rome pour le premier modèle de la mauvaise *imitatio*. Plus profondément, en réalité, la contrainte qui gouverne l'*imitatio*, la loi mimétologique, exige que l'*imitatio* se débarrasse de l'*imitatio* même ou qu'elle s'adresse, dans ce qu'elle érige (ou qui lui est imposé) comme modèle, à ce qui ne relève pas d'une *imitatio*. Ce que cherche l'*imitatio* allemande dans la Grèce, c'est le modèle — et donc la possibilité — d'un pur surgissement, d'une pure originalité : le modèle d'une auto-formation[6]. D'où s'explique, d'autre part, la contradiction implacable qui habite l'*imitatio* à ce point radicalisée. Qu'elle soit ou non induite par le modèle (mais il y a tout de même l'autochtonie, et l'on ne peut réduire la Grèce allemande à une pure projection), l'exigence de l'*imitatio* d'une auto-formation, qui est l'exigence même de l'héritage ou de la transmission du génie selon Kant, commande un pur *double bind*. L'Allemagne, en somme, dans sa tentative pour accéder à l'existence historique et pour être, comme peuple ou nation, « caractérisée dans l'histoire mondiale[7] », a tout simplement aspiré au génie. Mais le génie est par définition inimitable. Et

5. Walter F. Otto, dans les années 30, explicite et rassemble cette tradition. On peut se reporter en particulier à l'introduction des *Dieux de la Grèce*, trad. Grimbert et Morgant, Payot, 1981. Au demeurant Otto, comme tous les fondateurs, et collaborateurs, de la *Geistige Überlieferung* (Reinhardt, Grassi, Heidegger, Furtwängler, etc.), était un « opposant » au régime. Tout au moins à son idéologie officielle.

6. Ce modèle est explicitement celui de Heidegger dans le *Discours de Rectorat*.

7. L'expression est d'Otto, *Op. cit.*, p. 30.

c'est aussi bien dans l'impossibilité de cette imitation géniale que l'Allemagne s'est littéralement épuisée, succombant à une manière de psychose ou de schizophrénie spirituelle-historique, dont certains de ses génies les plus prestigieux, de Hölderlin à Nietzsche, ont été les signes (et les victimes) prémonitoires. Seule du reste une logique schizophrénique était à même d'autoriser l'impensable qu'est l'Extermination ; et l'actuelle division de l'Allemagne est comme symboliquement le résultat de ce processus. L'Allemagne n'existe toujours pas. Sinon dans la détresse de ne pas exister [8].

Quant au politique, en tout cas quant au politique moderne, ce destin de l'Allemagne révèle que l'essentiel s'est joué, et se joue probablement encore, dans le procès de l'identification nationale. C'était là l'intuition, elle-même du reste non « nationaliste », de Nietzsche qui, dans sa méfiance à l'égard du socialisme et de l'Amérique, ne croyait pas que le travail ou la production, ni même l'auto-production de l'homme, fussent décisifs s'agissant du politique ou de l'histoire, mais bien l'auto-formation des peuples selon leur capacité d'art. J'emprunte toutefois le terme d' « identification » à Freud [9], parce que c'est au fond le

8. Parlant de schizophrénie, je n'accrédite pas la version « pathologique » du nazisme. Si le nazisme est une « maladie » spirituelle-historique, cette maladie lui préexiste très largement et tout au plus en est-il le moment critique. — Pour l'essentiel, je me règle ici sur la leçon du *Doktor Faustus* de Thomas Mann et l'œuvre d'Uwe Johnson.

9. *Massenpsychologie und Ichanalyse.*

seul dont nous disposons pour désigner l'enjeu du procès mimétique et, surtout, parce que désolidarisé de son contexte esthético-psychologique, où il reste d'ailleurs problématique [10], il se laisse attirer par le réseau plus fort du propre et de l'appropriation, de la propriation et de la dépropriation ou de la désappropriation, etc. En schématisant à l'excès, on peut dire qu'au moins depuis Platon l'éducation ou la formation, la *Bildung* politique, est pensée *à partir* du processus mimétique : Platon le récuse, rêvant précisément d'une auto-fondation (philosophique) du politique, c'est-à-dire tranchant dans le *double bind* mimétologique, il est vrai avec une idée elle-même paradigmatique (et ressortissant, en conséquence, au mimétologique) de l'Idée. A l'inverse, dans l'aire de l'accomplissement du philosophique — et, c'est au départ indissociable, du renversement du platonisme —, le programme se dessine, selon les termes de Schiller, d'une « éducation esthétique » de l'humanité. Peu importe ici l'inversion des « valeurs ». L'essentiel est que la *Bildung* est toujours pensée sur le fond de la *paideia* mythique archaïque, c'est-à-dire sur le fond de ce que les Romains comprendront comme *exemplarité*. Le « mythe » de la Caverne — mythe sans aucune source « mythique », auto-formé et auto-fondé — ne fonde pas par hasard le projet politique de Platon. L'identifica-

10. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy : « La panique politique », *Confrontations* n° 2, 1979 et « Le peuple juif ne rêve pas » in *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Le Seuil, 1981.

tion ou l'appropriation — le devenir-soi du Soi — aura toujours été pensée comme l'appropriation d'un modèle, c'est-à-dire comme l'appropriation d'un moyen d'appropriation, si le modèle (l'exemple) est le toujours paradoxal impératif de la propriation : imite-moi pour être ce que tu es. Dans la description empirique-anthropologique de ce procès, on voit sans difficulté comment la chose fonctionne et Girard, à vrai dire appuyé sur l'interprétation kojévienne de la dialectique du désir dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (mais la dialectique n'est-elle pas précisément l'espoir entretenu d'une solution au *double bind*, c'est-à-dire d'une relève de la paradoxie mimétique ? [11]), l'a parfaitement explicitée. Mais la question reste entière de savoir comment, et surtout pourquoi, l'identité (la propriété ou l'être-propre) procède de l'appropriation mimétique.

Il ne va pas de soi que l'identité à soi suppose un autre, parce que l'autre, tout simplement, suppose aussi bien l'identique. La formulation hégélienne du principe dialectique : l'identité est l'identité de l'identité et de la différence, présuppose en fait l'originaire donation de l'identité. La dialectique spéculative est une eschatologie de l'identique ; et tant que cette logique, plus ou moins explicitement, sous-tendra l'interprétation de la *mimèsis*, on ne pourra

11. Auquel cas Marx, sans pitié pour les répétitions imitatives historiques (*le Coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte*) et finalement guère en tendresse vis-à-vis de ces « enfants » de l'humanité que sont les Grecs (*Contribution à la critique de l'économie politique*), est l'attestation de la très profonde « santé » de Hegel.

qu'indéfiniment circuler du même à l'autre — sous l'autorité du même. Plus strictement pensée, cependant, la mimétologique complique et déstabilise ce schème : dans la dialectisation du mimétisme, on présuppose un sujet, fût-ce en puissance. Mais par définition le mimétisme interdit une telle présupposition, et c'est ce que Diderot a très fortement établi : nul sujet, en puissance identique à soi ou rapporté à soi, ne peut préexister au procès mimétique, sauf à le rendre impossible. Si quelque chose préexiste, ce n'est pas même, comme le croit Platon, une substance, sous les espèces d'une pure malléabilité ou d'une pure plasticité que le modèle viendrait frapper de son « type » ou auquel il imprimerait sa figure. Une telle substance est en réalité déjà un sujet, et ce n'est pas à partir d'une éidétique qu'on peut espérer penser le procès mimétique, si l'*eidos* — ou plus largement le figural — est le présupposé même de l'identique. Et c'est du reste parce que, de Platon à Nietzsche et Wagner, puis Jünger — et même Heidegger, le lecteur de Trakl en tout cas, qui pourtant nous l'a appris[12] —, une telle éidétique sous-tend la mimétologie, dans la forme de ce que j'ai cru pouvoir appeler une onto-typologie, que toute une tradition (elle culmine avec le nazisme) aura pensé que le politique relève du *fictionnement* des êtres et des communautés.

S'il reste le moindre espoir — je n'en suis pas du tout sûr — d'en finir avec la « politique-

12. « Contribution à la question de l'être », trad. G. Granel, *Questions I*, Gallimard, 1968.

fiction », alors il faut faire de la *mimèsis* autre chose que la *virtus dormitiva* de l'anthropologie sociale et la « miraculeuse » explication de l'association et de la dissociation. Il faut donc essayer de la penser dans sa possibilité.

A quelles conditions l'*imitatio* est-elle possible ?

Il y en a au moins deux :

1. Il faut que le sujet de l'imitation (génitif subjectif), l'imitant si l'on veut, ne soit rien par lui-même ou n'ait, selon Diderot, « rien en propre ». Il faut donc qu'il ne soit pas déjà sujet. Cela suppose une impropriété native, une « aptitude à tous les rôles » — à condition toutefois que cette impropriété ou cette aptitude ne soit pas à son tour considérée comme un sujet ou un suppôt. (Ce pourrait être la variante « négative », au sens de la théologie négative, de l'onto-typologie).

2. Il faut donc que le « sujet de l'imitation » soit un « être » (au sens d'un étant) originairement *ouvert à,* ou originairement « hors de lui » — ek-statique. C'est bien ce qu' « est » le *Da-sein* heideggérien. Mais cette (dé)constitution extatique est à penser elle-même comme défaut ou comme insuffisance — selon une pensée stricte de la finitude. Le sujet est originairement l'infirmité du sujet, et cette infirmité est son intimité même, en déhiscence. Ou, pour le dire autrement : la différance est originaire au sujet, lui interdisant à tout jamais d'être *sujet* (c'est-à-dire d'abord un étant *stable*), et le déterminant essentiellement comme mortel. Jacques Derrida me suggère d'appeler *désistance* cette infirmité native, sans laquelle

aussi bien nul rapport (à soi ou à autrui) ne pourrait s'établir et il n'y aurait ni la conscience ni la socialité [13].

Le « sujet » désiste, c'est pourquoi il est originairement fictionnable et n'accède à lui-même, si jamais il y accède, que par le supplément d'un modèle, ou de modèles, qui le précèdent. La description dialectique de ce procès est toujours possible puisqu'il repose en somme sur une médiation originaire. Mais c'est au prix d'une téléologie de l'identité à soi qui revient à assigner la désistance comme un *moment*, fût-il le premier. Or toute la difficulté est probablement que la désistance résiste, c'est-à-dire reste paradoxalement constitutive, et c'est bien ce qu'a marqué Lacan en parlant de « pré-inscription dans le langage », même si le motif de la « prématuration », le stade du miroir ou la description du « mythe individuel du névrosé » [14] donnent lieu à un schème dialectisant (Lacan ne parle pas à la légère de « dialectique du désir »). En réalité, il faut arracher le mimétisme à la pensée classique de l'*imitatio* et le repenser à la lumière d'une mimétologie rigoureuse.

La structure de la supplémentarité originaire est la structure même du rapport entre *technè* et *phusis*. On trouve dans *les Tableaux* de Philostrate (IIIe siècle) cette proposition étrange :

13. « Désistance », préface à l'édition américaine de *Typography*, Harvard University Press, 1988.
14. « Le mythe individuel du névrosé ou " poésie et vérité " dans la névrose », *Ornicar ?*, mai 1979.

... Βασανίζοντι δὲ τὴν γένεσιν τῆς τέχνης μίμησις μὲν εὕρημα πρεσβύτατον καί ξυγγενέστατον τῇ φύσει.

... mais, pour remonter sérieusement à l'origine de l'art, l'imitation est une invention des plus anciennes, du même âge que la nature elle-même [15].

Entre *technè* et *phusis*, le rapport est donc de congénitalité : *technè* et *phusis* sont co-originaires. Comment comprendre cela, si ce n'est à partir de ce que Heidegger donne constamment à penser, à savoir que la *technè* est la suppléance exigée par la « cryptophilie » essentielle de la *phusis* ou, cela revient au même, par la *lethè* constitutive de l'*alètheia* ? C'est pourquoi la *technè* (la *mimèsis*) n'est pas la représentation au sens d'une présentation seconde, spéculaire ou reproductrice, duplicative, mais la représentation au sens plein qu'a ce mot en français, c'est-à-dire au sens du *rendre présent*. Le difficile est, comme toujours, de penser une secondarité originaire — ou plutôt que l'origine est seconde, initialement divisée et différée, c'est-à-dire en différance. Le difficile, autrement dit, est de penser le *En*

15. *In* Adolphe Reinach, *la Peinture ancienne (Recueil Milliet)*, édit. Agnès Rouveret, Macula, 1985, [53], pp. 54-57. — « Du même âge », comme me l'indique Suzanne Saïd, n'est peut-être pas la traduction la plus sûre. Ce n'est pas non plus la traduction la plus fautive. Cette proposition veut tout de même mettre l'accent sur la co-orig narité de *phusis* et de *technè*. C'est là, j'en reste persuadé, le fond de la pensée grecque. Et c'est cela, précisément, qu'ont réveillé de l'oubli Hölderlin et Heidegger — qu'ils ont *découvert*.

diapheron heautô, le Même, sans le soumettre à la logique de l'identité. Mais précisément la formule d'Héraclite désignait pour Hölderlin l'essence du beau (de l'art). C'est à partir d'elle qu'il a pensé la paradoxie mimétique [16] dont la logique ou ce que j'ai appelé, faute de mieux, l'hyperbologique (qui est une logique de l'alternance infinie et de la tension « harmonique ») déjoue malgré les apparences, dès les grands essais de la période de Hombourg, et déstabilise pour ainsi dire à l'avance la logique dialectique :

> Dans la vie pure la nature et l'art s'opposent seulement harmoniquement. L'art est la floraison, l'accomplissement de la nature, la nature ne devient divine que par son lien avec l'art, qui est d'espèce différente mais harmonique, lorsque chacun des deux est tout ce qu'il peut être et que l'un se lie à l'autre en suppléant au manque de l'autre, manque qu'il doit avoir nécessairement pour être tout ce qu'il peut être en tant que particulier, alors c'est là l'accomplissement, et le divin est au milieu entre les deux. L'homme organique et artistique est la fleur de la nature, la nature, plus aorgique, lorsqu'elle est ressentie dans sa pureté par l'homme purement organisé et formé sur son mode propre, lui donne le sentiment de l'accomplissement [17].

16. « Tu vois, mon cher, que je viens de formuler un paradoxe : le besoin formatif et rtistique est un véritable service que les hommes rendent à la nature. » (Lettre à son frère du 4 juin 1799, in *Œuvres*, Gallimard, 1967, p. 711.)

17. *Fondement pour Empédocle*, *ibid.*, p. 659. (Je modifie la traduction.)

Il y a là en substance tout le discours que Heidegger tiendra sur l'essence de la *technè*, définie comme un mode — si ce n'est le mode — du dévoilement, de *l'alètheia*, où l'on peut apercevoir de fait, surtout si l'on songe que la *technè* est fondamentalement le langage (*Dichtung, Sprache, Sage* : les « mots comme des fleurs » de Hölderlin), une détermination de l'essence apophantique de la *technè*. C'est pourquoi il est en effet permis de penser que le *muthos* est la plus « archaïque » des *technai* et que, secondairement, le mimétique est toujours lié à du mythique. Mais c'est d'abord parce que le *muthos* est « révélant », à l'égard du monde et du soi, ou des peuples, instituant le *comme tel* de ce qui est (le *se-ressembler* de l'étant comme étant) ou découvrant le *qu'il y a* de l'étant. Autrement dit, c'est d'abord parce que le *muthos* est nomination, au sens où l'entend Heidegger, et que les langues (dé)constituent les « sujets », les précédant et les prescrivant, fruits d'aucune « invention technique » mais, comme le génie (et du reste comme génie — des peuples, dit-on), pur don de la *phusis* en excès infini sur son manque infini à paraître ou à se dévoiler. (Ce qui pose évidemment que la *technè* est (in)humaine et *unheimlich*.)

Or cela, on peut dire que Heidegger l'a très clairement aperçu, dès le départ (je veux dire : dès la « rupture » avec le nazisme) et que c'est bien ce qui oriente sa pensée jusqu'à la méditation sur l'essence de la technique et le langage, dans les dernières années ; et qu'en même temps quelque chose lui en est resté occulté, comme si son exclusion brutale de la *mimèsis*

l'avait laissé à son insu prisonnier d'une mimétologie au fond traditionnelle, c'est-à-dire platonicienne : celle qui rapporte la *technè* à la fiction. J'en vois deux indices.

D'une part, c'est initialement à propos de l'œuvre d'art que Heidegger s'empare du mot *Gestell* pour lui faire signifier le rassemblement de tous les modes du *stellen* — et d'abord, s'agissant de l'art, du *Herstellen* (produire), du *Darstellen* (présenter), du *Feststellen* (instituer, constituer) —, par où il entend fonder la détermination de l'œuvre en son essence comme institution de la vérité en figure : *Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt*[18]. La chaîne sémantique du *stellen* entre il est vrai en concurrence, dans ce passage parmi les plus risqués de Heidegger, avec la chaîne, d'une tout autre portée, du *reissen* (*Riss, Aufriss, Grundriss, Durchriss, Umriss,* etc.), où s'esquisse une pensée de la *technè,* et par conséquent de la différence, à partir de l'incision, du trait ou du tracé « ouvrant », de l'entame ou de l'inscription — bref, de quelque chose qui n'est pas sans rapport avec l'archi-trace ou l'archi-écriture au sens de Derrida. Il n'empêche que l'œuvre est *Gestalt,* c'est-à-dire *figura,* de la vérité, et que cette détermination — même si Heidegger ne pense surtout pas en termes de fiction, ni même d'imagination — consonne avec le motif onto-typologique du *Discours de Rectorat* (ou de *Vom Wesen des Grundes*) et distribue le partage des « créateurs » et des « gardiens » de l'œuvre, c'est-à-dire le partage constitutif de

18. « L'Origine de l'œuvre d'art », *Op. cit.,* p. 71.

la « mission » de l'art. Que Heidegger ait ensuite reporté sur la technique moderne ce qui, presque vingt ans plus tôt (mais entre-temps une « volte » de l'histoire peut-être sans précédent s'était produite), valait pour l'œuvre d'art, et qu'il ait, parallèlement, repris à propos du langage la problématique du trait (du *Riss*), indique avec une netteté suffisante quel trajet « politique » la pensée a dû faire jusqu'à la révélation du nazisme en sa « vérité ».

D'autre part, second indice, il faudra attendre 1955 et la lettre adressée à Jünger (« Contribution à la question de l'être ») pour que Heidegger en somme *dénonce* l'onto-typologie et en vienne à récuser, comme renversement simple du platonisme, dans l'aire spirituelle-historiale de la mort de Dieu et de l'infinitisation du sujet (« rescendance » contre transcendance), toute la thématique onto-typologique de la figure ou de la stature (*Gestalt*), de la frappe et de l'empreinte (*Prägung*, *Gepräge*), pourtant continûment sienne depuis 1933. C'est dire au fond que ce n'est que dix ans après l'effondrement du Troisième Reich que Heidegger aura la révélation définitive que le national-socialisme (-esthétisme) était la vérité de l'inversion du platonisme ou de la restauration de ce que Platon avait combattu — non sans céder lui-même à la tyrannie —, c'est-à-dire de la pensée de la technique, et du politique, comme *fiction*[19] : la dernière tenta-

19. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, « Le mythe nazi «, in *les Mécanismes du fascisme*, Colloque de Schiltigheim, Strasbourg, 1980.

tive de « mythation » de l'Occident[20]. Mais non, probablement, la dernière esthétisation du politique.

20. J'emprunte le terme — peut-être en le « détournant » — à Jean-Luc Nancy (*la Communauté désœuvrée*, déjà cité), ne serait-ce que pour marquer mon entière solidarité avec le motif de « l'interruption du mythe » qui est aussi pour moi, via Celan, celui de l'interruption de l'art (*la Poésie comme expérience*, Christian Bourgois Editeur, 1986).

On pourrait analyser pour elle-même la mutation politique du « dernier Heidegger », — à laquelle, il me semble, le dialogue renoué avec Hannah Arendt n'est sans doute pas étranger. Je ne peux en faire ici mon propos. En revanche, je crois indispensable d'indiquer, pour clarifier les choses, avec quoi exactement, en s'écartant de Jünger, Heidegger a rompu. Et mon hypothèse est que ce n'est pas avec autre chose que la politique-fiction du mythe allemand, c'est-à-dire quelque chose de très proche, malgré tout (malgré l'incommensurabilité abyssale de la pensée de l'être), de ce qu'on pourrait définir comme le mythe nazi.

Par « mythe nazi », il ne faut pas entendre la réactivation de tel ou tel mythe (germanique, indo-européen, etc.) que le nazisme aurait mis au programme de son idéologie ou de sa propagande, ni même l'exaltation du *muthos* (contre le *logos* ou la *ratio*) qui faisait l'essentiel de la « pensée » de Krieck ou de Bäumler. Cette revalorisation du mythe n'est

pas étrangère à la construction du mythe nazi (elle n'est pas non plus absente de la pensée de Heidegger) ; elle n'en est cependant qu'une conséquence. C'est-à-dire qu'elle n'est qu'un effet de la volonté de mythe du nazisme, soit de la volonté, pour le nazisme, de se présenter lui-même (mouvement, puis Etat) comme mythe ou comme effectuation — mise en œuvre et animation — d'un mythe. En ce sens, et c'est parfaitement lisible dans Rosenberg [1], le mythe n'est rien de « mythologique ». C'est une « puissance », la puissance même du rassemblement des forces et des directions fondamentales d'un individu ou d'un peuple, c'est-à-dire la puissance d'une identité profonde, concrète et incarnée. Cette puissance, Rosenberg l'interprète comme celle du rêve, de la projection d'une image à laquelle on s'identifie par une adhésion totale immédiate. Une telle image ne ressortit à aucune « fabulation », à quoi d'ordinaire on réduit le mythe ; elle est la figuration d'un *type*, pensé à la fois comme le modèle de l'identité, et cette identité effectuée et formée. Et ce type, à son tour, donne sa vérité au mythe, en ce qu'il permet au rêve de se saisir de « l'homme tout entier ». Lorsque Rosenberg écrit qu'aujourd'hui, nous sommes en 1930, « nous [les Allemands] recommençons à rêver nos rêves originaires », il ne pense ni à Wotan ni à Odin (Odin est mort, dit-il) mais

1. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, « Le mythe nazi » déjà cité. Tout ce qui suit fait fond sur les analyses de ce texte. La lecture de Rosenberg (*le Mythe du XX^e siècle*) et de Hitler (*Mein Kampf*) avait été assurée par Jean-Luc Nancy, dont je suis l'analyse.

à l'essence de l'âme germanique (qui est la résurrection d'Odin) en tant que, à l'instar de l'âme grecque, elle aussi aryenne, elle rêve le politique (l'honneur et l'Etat) comme *Formwillen*, vouloir-former et vouloir de la forme ou de la *Gestaltung* : comme *œuvre*.

Bien entendu, cette interprétation onto-typologique du mythe s'accorde à un racisme : l'âme germanique est ici celle d'une race qui n'est telle que par son appartenance au sang et au sol, et l'on n'ignore rien de cette mise en écho forcenée (et « scientifique ») de l'autochtonie grecque, à laquelle ne manque même pas le rêve d'un engendrement par le seul père. Mais le racisme est la conséquence de l'onto-typologie, et non l'inverse : « La liberté de l'âme, explique Rosenberg, est *Gestalt*. La *Gestalt* est toujours plastiquement limitée. Cette limitation [qui détache la figure et trace le contour du type] est conditionnée par la race. Mais cette race est la figure extérieure d'une âme déterminée » (p. 529). La race, autrement dit (et tel est bien le contenu du mythe : le mythe est le mythe de la race), c'est l'identité d'une puissance de formation, d'un type, c'est-à-dire d'un porteur de mythe. Cette parfaite circularité, où se reconnaît la *tautégorie* que Schelling avait empruntée à Coleridge, ne signifie rien d'autre que ceci : le mythe (de la race) est le mythe du mythe, ou le mythe de la puissance formatrice de mythes. Le mythe de la « mythopoïesis » elle-même dont le type, selon la logique même de l'immanentisme esthético-politique, est à la fois le fictionnant et le fictionné. C'est d'ailleurs pourquoi, ne signifiant

rien d'autre que lui-même, le mythe relève d'une pure auto-formation et s'avère ou se vérifie comme l'auto-fondation du peuple (ou de la race : *völkisch,* en effet, est indécidable) selon son type. Aussi bien, dans l'onto-typologie ainsi aboutie, est-ce l'ontologie de la subjectivité (de la volonté de volonté) qui vient à s'accomplir. Le nazisme est le mythe nazi, c'est-à-dire le type aryen, comme sujet absolu, pure volonté (de soi) se voulant elle-même.

De là découlent plusieurs conséquences :

1. L' « idéologie », pas plus que les diverses performances fusionnelles, n'est en aucune manière un moyen, par exemple une « technique de propagande ». L'auto-production du mythe aryen est une fin en soi, la fin comme effectuation immanente, incarnée, immédiate (vécue, dit Rosenberg, qui utilise constamment le terme d'*Erlebnis*) de l'identité à soi du peuple ou de la race. La fin est ici l'adhésion pure et la participation totale au mythe et au type : « La vie d'une race, écrit Rosenberg, [...] c'est la formation d'une synthèse mystique. » On a tort en général de réduire le fascisme à une technique de manipulation des masses. Le fascisme est bien plutôt la mise en œuvre de l'émotion identificatoire de masse.

2. L'éveil de la puissance du mythe — le geste auto-poïétique — est une nécessité, dès lors que s'est révélée l'inconsistance des universels abstraits de la raison et que se sont effondrées les croyances de l'humanité moderne (le christianisme et la croyance dans l'humanité elle-même), qui n'étaient au fond que des mythes exsangues. Mais là encore il ne faut

pas se méprendre : le nazisme est un humanisme, en tant qu'il repose sur une détermination de l'*humanitas* à ses yeux plus puissante, c'est-à-dire plus effective, que toute autre. Le sujet de l'auto-création absolue, même s'il transcende toutes les déterminations du sujet moderne dans une position immédiatement naturelle (la particularité de la race), rassemble et concrétise ces mêmes déterminations (comme aussi bien le fait le stalinisme avec le sujet de l'auto-production absolue) et s'institue comme *le* sujet, absolument parlant. Qu'il manque à ce sujet l'universalité, qui définit apparemment l'*humanitas* de l'humanisme au sens reçu, ne fait pas pour autant du nazisme un anti-humanisme. Il l'inscrit tout simplement dans la logique, dont il y a bien d'autres exemples, de l'effectuation et du devenir-concret des « abstractions ».

3. Les Juifs n'appartiennent pas à l'*humanitas* ainsi définie parce qu'ils n'ont ni rêves ni mythes. Maurice Blanchot a raison d'écrire que « les Juifs incarnent [...] le rejet des mythes, le renoncement aux idoles, la reconnaissance d'un ordre éthique qui se manifeste par le respect de la loi. Dans le Juif, dans le " mythe du Juif ", ce que veut anéantir Hitler, c'est précisément l'homme libéré des mythes[2] ». Ce « rejet des mythes » est précisément ce qui explique que les Juifs ne constituent pas un type : ils n'ont pas, dit Rosenberg, de *Seelengestalt* — et donc pas de *Rassengestalt*. C'est

2. « Les intellectuels en question », *le Débat* n° 33, mai 1984.

un « peuple » informe, inesthétique, qui par définition ne peut entrer dans le procès de l'auto-fictionnement et ne peut pas faire un sujet. C'est-à-dire un être-propre. C'est l'impropriété inassignable (et redoutable) des Juifs qui les fait, dit encore Rosenberg, non pas l' « antipode » du Germain — un contre-type —, mais sa contradiction — l'absence même du type —, d'où ils tirent leur pouvoir de s'introduire dans toute culture et tout Etat, eux qui ne sont ni *Kulturbegründer* ni *Kulturschöpfer* mais simples *Kulturträger*, porteurs de civisation, qu'ils parasitent et menacent constamment d'abâtardir. En somme les Juifs sont des êtres infiniment mimétiques, c'est-à-dire le lieu d'une *mimèsis sans fin*, à la fois interminable et inorganique, ne produisant aucun art et n'aboutissant à aucune appropriation. La déstabilisation même.

Ce n'est là qu'un exemple, et sèchement résumé, de l'onto-typologie nazie.

On voit immédiatement les traits qui interdisent *absolument* qu'on rabatte ce schème sur le discours que tient à la même époque Jünger sur la *Gestalt* du Travailleur et *a fortiori* sur celui que tient Heidegger — lequel au reste n'a jamais caché son mépris à l'égard de Rosenberg — sur l'œuvre d'art, la *Dichtung*, le peuple et l'histoire. On le peut d'autant moins que cette présentation crédite Rosenberg d'une cohérence et d'une logique philosophique dont il est totalement dépourvu : *le Mythe du XX^e siècle* est un fatras jargonnant et répétitif, propre à décourager la lecture, qui

relève de cette logorrhée autoritaire et volontariste qui faisait le « style » de l'époque et ne procédait que par affirmations stéréotypées et bruyantes. En aucun cas on ne peut confondre, et de toute façon l'antisémitisme fait une différence infranchissable.

Il n'empêche que d'une certaine hauteur, celle-là même que nous donne aujourd'hui notre position sans position dans l'histoire et le fait qu'en mai 1968, qui fut une expérience politique dont les conséquences — plus que politiques — ne se sont pas encore toutes fait sentir, il fut renoncé lucidement à l'archéopolitique qui allait inévitablement se reconstituer (dans sa forme révolutionnaire dure, et mieux valait en somme laisser se restaurer, dans sa banale et non moins inévitable compromission, la seule réalité politique à peu près vivable qui avait opiniâtrement résisté aux catastrophiques accomplissements du projet politique occidental [3]) — de cette hauteur, donc, il n'empêche que c'est la même chose, ici et là, qui fondamentalement cherche à se dire. A la prendre d'encore plus haut, cette « même chose » tient peut-être dans cette phrase souvent rappelée, et en effet mémorable, que Thucydide fait prononcer à Périclès dans son « Oraison funèbre » :

> Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

3. Je dis par là aussi bien mon accord profond avec les pages que Maurice Blanchot a consacrées à mai 68 dans *la Communauté inavouable* (Minuit, 1983) et *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Fata Morgana, 1986).

Cette phrase, on la dit intraduisible. Jacqueline de Romilly propose : « Nous cultivons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté [4]. » C'est sans risque, et le terme « cultiver » a une résonance latine tout à fait étrangère à ce texte. Hannah Arendt, elle, prend en revanche un très grand risque : « Nous aimons la beauté à l'intérieur des limites du jugement politique [*eutéléia*, compris comme la justesse de visée, serait la " vertu " politique même], et nous philosophons sans le vice barbare de la mollesse [5]. » Quant à Cornélius Castoriadis, qui juge « improbable » cette référence au jugement politique, il paraphrase : « Nous sommes dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse et l'activité que suscite cet amour, nous vivons par, avec, et à travers elles — mais en fuyant les extravagances et la mollesse [6]. »

Je prendrai le parti de la littéralité : « Nous aimons le beau avec frugalité, et le savoir sans mollesse. » « Frugalité » est ici une catégorie économique [7] : *eutéléia* n'a jamais signifié le « bien-visé » du jugement, politique ou non, mais la simplicité dans les moyens mis en œuvre. C'est l'absence de faste, de pompe — et d'abord de dépense. Autrement dit la rigueur,

4. Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II 40, Les Belles Lettres, 1967, p. 29.
5. *La Crise de la culture*, édit. Patrick Lévy, Gallimard, 1972, pp. 273-274.
6. « La Polis grecque et la création de la démocratie » in *Domaines de l'homme (Les Carrefours du labyrinthe II)*, Seuil, 1986, p. 305.
7. Je dois cette précision à Suzanne Saïd.

voire l'austérité. En revanche *malakia* désigne bien la mollesse, qui est de fait le vice barbare par excellence, c'est-à-dire le vice oriental. La phrase de Périclès (de Tucydide) célèbre l'héroïsme — la *tenue* —, dans la pratique conjointe de l'art et de la pensée, qu'il savait avoir élevée à une hauteur insurpassée, de ce « petit peuple arrogant », comme dira Nietzsche, dressé face à l'adversité et à l'absence de ressources. Exposé à la détresse (*Not*), dira le Heidegger des années 30 identifiant l'Allemagne à la Grèce et l'appelant, de toute la force de la *technè* (art et savoir), à s'insurger contre la surpuissance de l'être-voilé de l'étant.

Comment dès lors ne pas voir que dans cette phrase qui associe l'art et la philosophie pour dire ce qui fait le propre, et l'héroïque singularité, de la *polis* athénienne, il y a, non pas la charte fondatrice de nos « démocraties », mais le programme de ce qui s'est accompli dans l'horreur et dont nous sommes les héritiers pour ainsi dire définitivement césurés ?

POST-SCRIPTUM 3

Une dernière fois, je me donne la liberté de répondre à quelques objections qui m'ont été faites.

L'une, pour commencer par le plus simple, qui provient d'une méprise : lorsque je rappelle à grands traits, dans les pages qui précèdent immédiatement, les thèses de Rosenberg sur le mythe, comment peut-on croire un instant, même si, après avoir cité Blanchot, je traduis *in fine* Rosenberg dans mon propre lexique, que je reprends à mon compte ce que Rosenberg dit des Juifs ? La traduction (« En somme les Juifs sont des êtres indéfiniment mimétiques, etc. ») n'a d'autre visée que de souligner le *stéréotype* philosophique (présent par exemple chez Nietzsche, dans tel aphorisme célèbre intitulé « Le Problème de l'acteur ») et « culturel ». Quant à la phrase de Blanchot, il se trouve qu'elle atteste l'exacte compréhension de la raison pour laquelle les nazis — et Rosenberg le premier — appelaient à la persécution et à l'élimination des Juifs. Il me semblait que c'était évident.

Cette méprise en rejoint une autre, de nature analogue : à plusieurs reprises j'insiste sur le fait, au demeurant bien connu, que dans l'idéologie nationale-socialiste ou même, plus largement, dans ce qu'à bien des égards on peut encore appeler l'idéologie allemande, le judaïsme (associé même, parfois, au christianisme) est un « corps étranger » à la culture européenne, c'est-à-dire originellement grecque ou gréco-latine. Là encore il s'agit d'un stéréotype, qui du reste communique avec le précédent. Mais là encore, pourquoi penser que je le reprends à mon compte ? Je peux assurément former le soupçon, contre des réductions brutales, que dans telle ou telle tradition judaïque, le Dieu auquel on s'adresse ou sur lequel on médite est « resté libre de sa captation hellénistique et romaine », comme je le dis au chapitre 4. Il va de soi d'autre part que l'antisémitisme est massivement, c'est-à-dire en tant que phénomène de masse, une conséquence de la culture chrétienne qui a séculairement dominé l'Europe (je vais revenir sur ce point). Pour autant, je ne souscris en rien à la thèse du « corps propre », pour cette première raison — mais ce n'est pas la seule — que je ne souscris pas à la thèse de l'identité européenne ou de l'homogénéité de l'Occident, voire de l'unicité-singularité de l'Histoire de l'être. Qu'on ne m'attribue pas ce que j'analyse. Mon « heideggérianisme » ne m'interdit nullement de penser, entre autres, qu'il y a au moins d'autres scansions dans l'Histoire de l'être que celles indiquées par Heidegger et d'autres trajets, dans la constitution du philosophique,

que ceux que re-marque, après Hegel, Heidegger. En fait — et là toujours je croyais que c'était visible —, c'est l'idée d'*organicité* que je mets en cause et, derrière elle, celle de *propriété* : pas plus que je ne crois à la fiction du peuple comme œuvre d'art, je n'adhère au fantasme d'un « corps propre » de l'Europe.

Mais de même qu'on m'impute ce que je récuse, on me prête des intentions que je n'ai pas. Par exemple, mais c'est plus qu'un exemple, non pas de retracer la genèse du nazisme (on voit bien que ma démarche n'est pas celle d'un historien), mais tout de même d'en rechercher l'origine ou d'en proposer un schème explicatif. Et l'on m'oppose alors que la question de la mutation technique du travail et de la gestion sociale est plus déterminante que celle de l'antisémitisme ; ou que le phénomène de l'antisémitisme, à son tour, reste inexplicable si on le dissocie de l'histoire religieuse de l'Europe, de plusieurs siècles d'enseignement luthérien ou d'influence des jésuites (repérable jusque dans la formation des chefs nazis) — auquel cas d'ailleurs, ici encore, m'aurait échappé la logique sacrificielle de l'Extermination. Du coup, on me crédite de vouloir donner, avec mon « modèle grec » (qui sent un peu son académisme) et ma question de l'art (aurait-elle un parfum d'esthétisme ?), une sorte d'explication purement philosophique du nazisme, qui est bien entendu extrêmement fragile et tendancieuse, quand elle n'est pas franchement scandaleuse (je tracerais une ligne directe de Périclès à Hitler et j'accablerais Athènes, où pourtant naquit la démocratie,

comme si mon intention dernière était de disculper le christianisme).

Je voudrais répondre brièvement sur tous ces points.

Même si je reste persuadé qu'il y a beaucoup à dire sur l' « Oraison funèbre » de Périclès (qu'on lise à ce sujet le travail de Nicole Loraux) et, partant, sur la démocratie athénienne, pas un instant je ne considère ce document comme programmatique du nazisme (ni Périclès, cela va sans dire, comme une préfiguration de Hitler). Je détache une phrase, une seule, dont l'écho, me semble-t-il, résonnera, après plus de deux mille ans, dans une certaine pensée allemande, habitée jusqu'à l'obsession par le « modèle grec » et qui n'est pas étrangère à ce qui s'est déployé — ou plutôt : à ce qui, pour une grande part, a manqué à se déployer — dans le national-socialisme. Je parle assurément de « programme » et je pense, en effet, à une sorte de « programme idéologique ». Non pas que tel ou tel « maître penseur » soit responsable de l'idéologie nazie. Mais le nazisme recueille un héritage « philosophique », aussi déformé ou dégradé soit-il, dont on a, je crois, par trop minimisé l'importance ou le poids. Hitler pouvait appeler Himmler « notre Ignace de Loyola », il n'empêche qu'il avait aussi lu Nietzsche, à sa manière ; et s'il s'était nourri de Karl May (autre « source » ?), il s'était également intoxiqué de Wagner. Comme en témoignent l'art, l'urbanisme, l'architecture, le cérémonial, dans le Troisième Reich — ou, *a contrario*, une solide hostilité à l'Eglise —, la « rêverie grecque »,

inscrite depuis plus de cent ans au programme des institutions scolaires et universitaires, est extrêmement puissante dans l'Allemagne des années 30.

Cela posé, mon « modèle grec » (qui est du reste plutôt celui de la Grèce antérieure à Périclès et à l'apparition de la démocratie) n'est pas une « explication » du nazisme et de l'antisémitisme. C'est, comme le révèle le discours *critique* de Heidegger à l'endroit du nazisme, une vérité enfouie et non apparue (ou mal apparue) du nazisme mais qui, *comme telle*, n'a pas manqué d'être agissante. C'est pourquoi je crois possible de déceler un national-esthétisme sous le national-socialisme (un national-esthétisme que du reste je n'impute à aucun moment à Heidegger, comme on a essayé de me le faire dire : Heidegger est justement le premier, au lendemain même de la « rupture », à s'attaquer à l'esthétique, c'est-à-dire à l'ensemble de la philosophie occidentale de l'art, et à tenter de reposer la question de l'art sur de tout autres bases). Que ce national-esthétisme, aussi mal dégagé qu'il soit du fatras « scientifique » qui l'encombre (mais enfin, Heidegger l'a également montré, esthétisme et biologisme, dans Nietzsche, sont inextricablement mêlés), entre de manière décisive dans la variante hitlérienne de l'antisémitisme, c'est ce que je maintiens, sans pour autant croire que cela « explique » le phénomène de masse de l'antisémitisme [1]. Si l'on préfère, il ne s'agit pas du

1. Ou sans pour autant chercher à innocenter le christianisme. Puisque c'est à lui, en partie, que ce discours s'adresse, je renvoie à Jean-Joseph Goux,

tout d'une *cause*. C'est pourquoi je parle, faute de mieux, en termes d'*essence*.

Quant à l'essence, donc, mon intuition est que l'*imitation* (c'est-à-dire ce que la métaphysique entend sous ce terme) est décisive dans la formation du politique moderne. Et que d'ailleurs il s'agit peut-être là d'un archaïsme, d'un reste de Plutarque, lequel fait, peut-être, qu'il n'y a pas de politique proprement moderne [2]. C'est une difficulté, me semble-t-il, que Heidegger a aperçue : d'où sa stratégie complexe à l'égard du « commencement grec » (mais je ne crois pas néanmoins qu'elle parvienne à se soustraire à la logique mimétique) ; d'où également sa remarque désabusée en 66, dans l'Entretien du *Spiegel*, lorsqu'il dit n'être pas persuadé que la démocratie soit la forme politique la plus indiquée pour correspondre à l'âge de la technique. Contrairement à bon nombre de mes contemporains pour qui la démocratie est le dernier mot, je crois que la difficulté demeure et qu'elle est encore devant nous. Et si je pense que la démocratie, en l'absence de tout autre « modèle » qui n'implique pas l'institution d'une terreur et d'un asservissement, est aujourd'hui « la seule réalité politique à peu près vivable », cela ne m'interdit pas de rester persuadé qu'il ne faut

« Freud et la structure religieuse du nazisme » (in *les Iconoclastes*, Le Seuil, 1978), aux thèses duquel je souscris largement.

2. Bien que je ne partage pas les présupposés épistémologiques de son propos ni, sans doute, toutes ses conclusions, je m'accorde sur ce point avec l'analyse que propose Jean-Claude Milner dans « Science, politique, savoirs » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 80e Année, n° 4, octobre-décembre 1986).

pas cesser de mettre en question la démocratie, sous prétexte que nous n'avons pas (trop) de policiers derrière notre dos ou que notre travail n'est pas (trop) exploité.

Dans des circonstances il est vrai un peu douteuses, si ce n'est franchement pénibles, Adorno a pu écrire un jour que « la philosophie [de Heidegger] est fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes »[1]. Adorno, sur la défensive, ne pouvait pas faire moins que

1. En janvier 1963, le journal des étudiants de Francfort, *Diskus*, publiait sous la signature de Claus Chr. Schroeder une lettre ouverte adressée à Adorno, où il lui était demandé de confirmer s'il était bien l'auteur d'une recension parue en juin 1934 dans la revue *Die Musik*, la « revue officielle de la direction de la jeunesse du Reich », dans laquelle il s'était montré particulièrement favorable à l'égard du cycle de *Lieder, l'Etendard des persécutés*, composé par Herbert Müntzel à partir d'un recueil de poèmes de Baldur von Schirach (recueil au demeurant dédié au « Führer, Adolf Hitler »). La recension d'Adorno contenait de fait des déclarations d'allégeance particulièrement accablantes : le cycle de Müntzel, « du fait du choix des poèmes de Schirach » était dit se démarquer « comme étant consciemment national-socialiste » ; et Adorno parlait de la recherche de « l'image d'un nouveau romantisme » qu'il référait au « réalisme romantique » de Goebbels. Claus Chr. Schroeder lui demandait donc simplement comment

d'exagérer. Mais dans ses emportements mêmes, il est notoire qu'il touchait souvent juste. Convertissons l'affirmation dogmatique (et

---

l'auteur des *Minima moralia* avait pu « avant Auschwitz approuver des chants aussi monstrueux » et comment il avait pu, en conséquence, se donner le droit de condamner « tous ceux qui se sont faits complices du développement en Allemagne depuis 1934 et par la suite », lui rappelant « par exemple » ses exposés sur Heidegger.

Dans sa réponse, parue dans le même numéro de *Diskus*, Adorno reconnaissait la paternité de la recension et disait regretter « du fond du cœur » de l'avoir écrite, tout en expliquant, de manière embarrassée, qu'il fallait replacer ces déclarations dans leur contexte (« bêtement tactiques », il fallait les comprendre comme des « *captationes benevolentiae* », destinées à aider la nouvelle musique « à survivre à l'hiver du Troisième Reich »). Il avouait avoir commis, quant à la situation en 33-34, une erreur d'appréciation et avoir cru qu'il fallait alors sauver « ce qui était seulement possible ». Mais, ajoutait-il : « Je voudrais pourtant m'en remettre à une justice équitable sur le fait de savoir si les phrases incriminées pèsent d'un très grand poids en contrepartie de mon œuvre et de ma vie. » Par ces mots, il commentait en réalité ce propos, qui précédait immédiatement : « A qui embrasse du regard la continuité de mon travail, il ne devrait pas être permis de me comparer à Heidegger dont la philosophie est fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes (*dessen Philosophie bis in ihre innersten Zellen faschistisch ist*). »

De cette réponse, Hannah Arendt écrira le 4 juillet 1966 à Karl Jaspers qu'elle la jugeait « indescriptiblement affligeante ».

(La lettre d'Adorno est intégralement publiée dans la Postace éditoriale des tomes V et VI des *Musikalische Schriften*, Suhrkamp, 1976, pp. 637-638. — La lettre de Hannah Arendt, quant à elle, figure dans Hannah Arendt-Karl Jaspers *Briefwechsel*, Piper, 1985, p. 679. Les circonstances sont rappelées par les éditeurs, Lotte Köhler et Hans Saner, dans la note de la page 829. — Je remercie Françoise Dastur et Alex Garcia Düttmann qui m'ont communiqué ces documents.)

péremptoire) en question : il s'agit, de fait, d'une vraie question. On pourrait la formuler ainsi : que font l'adhésion de 33, la pauvreté des explications et l'absence de reniement, le silence sur l'Extermination (et la responsabilité de l'Allemagne ou de l'Europe), à la philosophie — ou à la pensée — de Heidegger ? Jettent-ils simplement une ombre, locale et passagère, sur une pensée d'autre part indemne et fondamentalement pure de toute compromission ? Ou bien, cette pensée, l'entachent-ils définitivement au point qu'on la puisse dire, pour l'essentiel, « fasciste » ? En ne parlant pas — ou presque pas —, en refusant de se prêter à des polémiques qui ont été (ou qui auraient été) forcément basses et violentes, en se drapant, chaque fois, dans une sorte de dignité outragée ou en jouant l'incommensurable élévation de la pensée, Heidegger a pris en somme une responsabilité terrible quant à sa propre pensée, c'est-à-dire aussi bien quant à ce qu'il appelait lui-même *la* pensée. Il a tout simplement rendu possible l'accusation d'Adorno. Et il a fait qu'on ait pu se gausser (ou s'indigner) de ce que l'appel à la « tâche de la pensée » ne parvînt pas à dissimuler, ou mal, la tache sur la pensée. Il était pourtant le premier à revendiquer pour la pensée une responsabilité « historiale » immense, coextensive du reste à son impuissance dans le domaine de l'agir immédiat. N'est-ce pas lui qui, répondant à Wisser lors d'un entretien télévisé auquel il avait consenti à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, insistait pour finir sur

la « tâche de la pensée »[2] (il rappelait la conférence précisément intitulée « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964)) et concluait, non sans emphase : « Un penseur à venir qui sera peut-être placé devant la tâche d'assumer effectivement cette pensée que j'essaie de *préparer*, devra s'accommoder d'un mot que Heinrich von Kleist a écrit un jour et qui dit : " Je m'efface devant quelqu'un qui n'est pas encore là, et je m'incline, à un millénaire de distance, devant son esprit " » ? Quand on mesure les choses à une aune telle, on sait de quoi il retourne en matière de legs ou d'héritage dans la pensée. A tout le moins devrait-on savoir plutôt scabreux d'espérer pouvoir s'acquitter simplement d'un silence ou de quelques allusions vagues — du genre : « Qui pense grandement, il lui faut se tromper grandement[3]. »

Pour que l'accusation puisse porter, cela dit, ou même que le soupçon soit recevable, il faut au moins deux conditions :

1. savoir ce qu'est le fascisme, en son essence ;

2. montrer quel rapport *effectif* la « philosophie » accusée (ou soupçonnée), également en son essence, entretient avec le fascisme ainsi fermement délimité.

---

2. *Entretien du Professeur Richard Wisser avec Heidegger*, texte de l'émission diffusée le 24 septembre 1969 par la deuxième chaîne de télévision allemande, ZDF, traduction du service linguistique du ministère des Affaires étrangères de la R.F.A., revue et corrigée par Michel Haar, *L'Herne*, déjà cité, p. 97.

3. « L'expérience de la pensée », trad. André Préau, in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 31.

Quant à la première de ces conditions, il n'est pas sûr qu'Adorno ait été le mieux placé pour y satisfaire : au-delà du maniement injurieux du mot, qu'entendait-il exactement par « fascisme » ? La réalité empirique-historique du nazisme ? Alors l'accusation ne pouvait pas tenir un instant, sauf à rabattre — en toute malhonnêteté — Heidegger sur Rosenberg (ou Krieck, ou Bäumler, ou tant d'autres d'encore moindre envergure). Et sauf à méconnaître — sans plus d'honnêteté — les témoignages avérés, ne serait-ce que par les premières publications des cours des années 30 (*Introduction à la métaphysique, Nietzsche*), de la distance prise par Heidegger, dès 1934-35, vis-à-vis du régime et de son idéologie. Ou bien Adorno détenait-il un concept du fascisme qui en fût la vérité et qui permît, surtout, de le déceler là où il n'est pas évident : dans la pensée de l'être, par exemple ? C'est très exactement ce dont on peut douter, pour autant que la « critique » adornienne du fascisme ne s'est jamais dégagée de ses présupposés marxistes ou paramarxistes et s'est par là révélée incapable d'atteindre le lieu où se décide, très en deçà de leur hostilité réciproque (qui fut de fait irréductible), et donc très en deçà des divergences ou des oppositions « idéologiques » et « politiques », la co-appartenance ontologique-historiale du marxisme et du fascisme — ou si l'on veut, à un autre niveau (« méthodologique »), du sociologisme et du biologisme. Adorno, qui voulait à toute force en parler, en a peut-être moins dit sur le fascisme que Heidegger, dans la parcimonie même de ses décla-

rations (ou dans l'âpreté avec laquelle, durant les années fascistes, il a tenté d'indiquer où était la « vérité » et la « grandeur interne », perdues ou gâchées, de la révolution nationale-socialiste). Le combat politique, serait-il nécessaire, peut offusquer l'analyse : on en a eu toutes les sortes de preuves possibles. Cela ne signifie nullement, en l'occurrence, que vis-à-vis du fascisme il faudrait se prêter à l'on ne sait quelle opération de « réhabilitation » ou de « réévaluation ». Cela veut simplement dire qu'il vaudrait mieux apprendre à cesser de considérer le fascisme comme un phénomène « pathologique » (de quelle position extra-sociale, demandait Freud, pourrait-on porter un tel diagnostic ?) et à reconnaître en lui non seulement une forme politique (au moins) possible de l'époque, et pas plus aberrante ou insuffisante qu'une autre, mais la forme politique peut-être la mieux à même, aujourd'hui, de nous éclairer sur l'essence du politique moderne. Mais de cela, évidemment, Adorno ne voulait pas entendre parler, ce qu'après tout on peut *aussi* comprendre.

La seconde condition, elle, est encore plus difficile à satisfaire, ne serait-ce que parce qu'elle dépend de la satisfaction de la première. Pour soutenir jusqu'au bout l'accusation portée contre Heidegger, il aurait fallu au moins qu'Adorno mobilisât, comme Breton l'avait fait à propos de Bataille, un concept hyperbolique comparable à celui de « surfacisme ». Or, à ma connaissance, il n'a jamais rien produit de tel ou d'analogue, et il s'est la plupart du temps contenté d'une dénoncia-

tion de la « phraséologie » réactionnaire (comme d'autres s'occupaient à repérer les traces d'une thématique révolutionnaire-conservatrice, agrarienne, etc.). Ce qui, eu égard à l'analyse philosophique *et* politique, est manifestement insuffisant. Ce n'est pas que le concept de « surfascisme », si c'est un concept, ne soit pas lui-même problématique. Il avait toutefois le mérite, à l'époque où il fut employé, d'impliquer la reconnaissance d'une différence entre la pensée (celle de Bataille, en l'occurrence) et le fascisme réel.

Sous l'insulte d'Adorno, la vraie question reste donc toujours celle-ci : est-ce que l'ontologie fondamentale et l'analytique du *Dasein* recelaient la possibilité d'une adhésion au fascisme ? Et si oui, à quelle sorte de fascisme ?

On pourra toujours montrer sous cet angle qu'en effet, non pas en raison d'on ne sait quel pathos existentiel-héroïque, mais bien pour des raisons proprement philosophiques, l'adhésion était possible à un mouvement national et populaire (je dirais volontiers : à un national-populisme, mais je redoute les connotations françaises du terme). Ces raisons philosophiques sont essentiellement deux : une relative secondarité, tout d'abord, et une relative rapidité, de l'analytique du *Mitsein* (*Sein und Zeit*, §§ 25, *sqq.*), même si l'*être-avec* et l'*être-Là-avec* sont bien définis comme « des structures du *Dasein* [...] cooriginaires de l'être-au-monde » (l'être-originairement-en commun, comme indice même de la finitude, reste au fond ininterrogé, si ce n'est dans les relations partielles qui n'incluent pas la grande division tout de

même surplombante de l'amour et de la haine) ; une certaine surdétermination, ensuite, coextensive à cette secondarisation, du *Dasein* historial par le concept, lui encore ininterrogé, de peuple (*Volk*), patente dans les paragraphes traitant de l'histoire (72 à 77)[4]. Il n'est même pas besoin de dire, comme le fait Löwith, que Heidegger a infléchi, entre 27 et 33, l'ontologie de la *Jemeinigkeit* (de la finitude) ou qu'il a « traduit » le *je eigenes Dasein* en *deutsches Dasein*[5] : une telle « traduction », tout au plus l'a-t-il explicitée : le *Gemeinwesen* a toujours été aux yeux de Heidegger celui d'un peuple, et l'analyse de l'historialité n'a aucun sens si on la soustrait à cet horizon[6].

Beaucoup plus hasardeux, en revanche, serait de montrer que la même ontologie fondamentale ou la même analytique du *Dasein* pouvait entraîner un engagement de type « socialiste ». Les préoccupations qu'on pourrait qualifier de « sociales » ne sont pas absentes de *Sein und Zeit* (Bourdieu avait cru intéressant de les « traduire en clair », c'est-à-dire, tout simplement, de les arracher à l'ontologie fondamentale, réduite pour l'occasion à une phraséologie emphatique, autoritaire et (auto)sacralisante[7]).

4. C'est ce qui ressort en particulier des analyses menées par Jean-Luc Nancy dans *la Communauté désœuvrée* (déjà cité) et *l'Expérience de la liberté* (inédit).

5. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Ein Bericht*, déjà cité, p. 32 *sqq*.

6. Je me permets de renvoyer à mon essai « La transcendance finie/t dans la politique » in *l'Imitation des modernes*, Galilée, 1986.

7. « L'Ontologie politique de Martin Heidegger » in *Actes de la recherche*, novembre 1975.

Rien cependant ne préfigure l'espèce d'ontologie du travail que développent — mais je l'ai indiqué : juste le temps de l'adhésion, *stricto sensu* — certaines des proclamations de 33-34. Et le motif de la technique, comme on sait, n'apparaît qu'après la « rupture », dans un contexte où l'hostilité au national-socialisme et à son idéologie est explicite et déclarée (les dernières pages de l'*Introduction à la métaphysique*).

Ce n'est donc pas sans légèreté ni mauvaise intention qu'on peut accuser la philosophie de Heidegger, en amont de l'engagement de 33, d'être « fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes », si l'on définit le fascisme, à l'allemande, comme le national-socialisme. Elle s'oppose, il est vrai, à toute idée d'internationalisme, de rationalisme (mais *également* d'irrationalisme), d'humanisme, de progressisme, etc. ; elle s'enlève *contre* l'*Aufklärung* (mais *selon* le motif kantien de la finitude) ; mais elle s'arrache aussi bien, quoique difficilement, à l'ontologie subjectiviste-volontariste de la dernière métaphysique (celle de Nietzsche en l'occurrence). Si l'on tient à la qualifier politiquement, c'est une philosophie « de droite », héroïco-tragique *et* révolutionnaire. Elle pouvait donc autoriser, *volens nolens* (ou plutôt : au prix d'un certain nombre de compromis graves, philosophiquement graves), dans les circonstances effectivement révolutionnaires de 33, un engagement, c'est-à-dire plus qu'un simple soutien. Mais tout, en elle — ou presque tout —, interdisait que cet engagement fût durable (je n'en dirais pas tout à fait

autant du soutien), passée l'illusion (immodeste et naïve) d'une quelconque chance accordée, dans ce genre de mouvement, à l' « entrisme »[8]. Et de fait, sur l'essentiel des positions *métaphysiques* du nazisme, la rupture était inéluctable.

Pourrait-on alors parler d'une sorte d' « archi-fascisme » ? Oui, peut-être, mais là encore à deux conditions :

1. que l'on élimine de la définition du fascisme, dans sa version hitlérienne, le biologisme et le racisme (ce qui apparaît tout de même comme relativement difficile) ;

2. que l'on ne comprenne pas l'*archi*, dans « archi-fascisme », selon son sens métaphysique (préséance, principe, commandement, etc.), lequel peut convenir si l'on s'en tient aux dix mois du rectorat, j'ai essayé de le montrer

8. Cf. la lettre au Président du Comité politique d'épuration : « J'étais opposé dès 1933-1934 à l'idéologie nazie, mais je croyais alors que, du point de vue spirituel, le mouvement pouvait être conduit sur une autre voie, et je tenais cette tentative pour conciliable avec l'ensemble des tendances sociales et politiques du mouvement. Je croyais que Hitler, après avoir pris en 1933 la responsabilité de l'ensemble du peuple, oserait se dégager du Parti et de sa doctrine et que le tout se rencontrerait sur le terrain d'une rénovation et d'un rassemblement en vue d'une responsabilité de l'Occident. Cette conviction fut une erreur que je reconnus à partir des événements du 30 juin 1934. J'étais bien intervenu en 1933 pour dire oui au national et au social (et non pas au nationalisme) et non aux fondements intellectuels et métaphysiques sur lesquels reposait le biologisme de la doctrine du Parti, parce que le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas essentiellement liés à une idéologie biologiste et raciste. » (*L'Herne*, p. 105.)

ailleurs, mais ne convient plus du tout pour la suite, c'est-à-dire en aval, pour cette raison très simple que la « rupture » (et l'assignation du nazisme dans sa vérité, soit dans la vérité à laquelle il ne pouvait pas accéder) est précisément contemporaine de l'abandon de l'ontologie *fondamentale*. Et donc contemporaine, on l'oublie toujours, de la *Kehre* elle-même. (Qu'on le veuille ou non, l'embardée politique de Heidegger a mis en crise, et très sévèrement, sa propre pensée.) Dire, comme je crois possible de le dire, que le discours sur l'art de Heidegger contient la vérité de ce que j'appelle le national-esthétisme, ne signifie pas un instant que le nazisme aurait pu se reconnaître dans ce discours ou s'élever à sa hauteur : principiellement, c'est-à-dire pour des raisons qui tiennent à sa définition même (par exemple à son technicisme forcené), il ne le pouvait justement pas (c'est cet échec que lui a précisément signifié Heidegger). Et cela ne signifie pas non plus que par ce discours Heidegger espérait donner la « bonne image » du fascisme, encore moins le « redresser », puisqu'il savait, dès la « rupture » (mais sans doute avant, et là est son tort), que le fascisme — comme le marxisme et l' « américanisme » — procédait d'une méprise, fondamentale pour le coup, sur l'essence de la *technè*. Bref, on ne pourrait parler d' « archi-fascisme » que si ce n'était pas Heidegger lui-même qui nous avait appris à penser de quoi il retourne, philosophiquement, dans le fascisme tout court. Qu'on relise les notes extraites des *Beiträge* et publiées, dans *Essais et conférences*, sous le titre

« Dépassement de la métaphysique » : qui, à notre époque, en a dit autant, et à une telle « profondeur », sur le fascisme — et par conséquent sur notre « monde » [9] ?

De tous les motifs politiques qui composent le discours engagé de 33-34, un seul, on le sait, n'a pas été ultérieurement renié (mais il est vrai qu'il était antérieur à l'engagement lui-même, puisqu'il était au départ, en 1929, de la *Leçon inaugurale* de Fribourg) : le motif de l'Université. Jusque dans les dernières années — en 1966, dans l'Entretien accordé au *Spiegel*, en 1969 dans la prestation télévisée avec Wisser —, Heidegger a tenu à rappeler que son « programme » tenait, négativement, dans cette unique proposition (de « Qu'est-ce que la métaphysique ? », 1929) :

> Les domaines des sciences sont très éloignés les uns des autres. Leur façon de traiter leurs objets est radicalement différente. Ces disciplines multiples et dispersées ne doivent aujourd'hui leur cohésion qu'à l'organisation technique des universités et des facultés et ne garde sa signification que grâce à la finalité pratique des disciplines mêmes. Par contre, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort [10].

9. La mise en cause du fascisme lui-même, *stricto sensu*, est du reste, dans de nombreux textes de ces années, directe et explicite. Ainsi dans le paragraphe XXVII de « Dépassement de la métaphysique », c'est l'« actualisme » de Gentile qui est dénoncé. Je me réfère ici au travail, encore inédit, de Charles Alunni sur Gentile et la philosophie du fascisme.

10. Cité d'après la traduction de l'Entretien aveo Wisser, *L'Herne*, p. 93.

Transcrit — après coup — dans le registre de l' « entrisme », ce même propos devient :

> Il est contraire aux faits de soutenir que le national-socialisme et le Parti n'avaient assigné aucun but spirituel à l'Université et au concept de la science. Ils s'étaient contentés de le fixer de façon trop *catégorique* en se référant à Nietzsche, selon la doctrine duquel la vérité n'a pas un fondement et un contenu propres, mais n'est qu'un moyen pour la volonté de puissance, c'est-à-dire une simple idée, une représentation subjective. Le grotesque dans l'affaire était, et demeure, que ce concept d'une « science politique » s'accorde en son principe avec la doctrine de l' « idée » et de l' « idéologie » du marxisme et du communisme.
>
> *En revanche* mon *Discours de Rectorat* (...) est rédigé de façon tout à fait claire et explicite. Et j'ai franchement formulé ces prises de position *pour l'Université* et *contre l'Ecole professionnelle*, peu de temps après, au Congrès d'Erfurt. J'ai alors parlé spontanément et avec passion *contre* l'Ecole professionnelle et *pour* l'Université qui doit avoir comme support la Faculté de Philosophie et des Sciences. Le clivage qui se présentait n'était pas entre :
>
> la vieille Association universitaire d'un côté, le Parti nazi de l'autre ;
>
> la Réaction d'un côté, la Révolution de l'autre, mais entre (pensées à partir de leur principe) :
>
> l'Ecole professionnelle d'un côté, l'Université de l'autre [11].

11. Lettre au Président du Comité politique d'épuration, *L'Herne*, p. 104.

Mutatis mutandis, force est de constater que nous en sommes toujours là. Comme on le savait en Allemagne depuis Kant et Humboldt — et comme, naturellement, on ne l'y sait plus (mais c'est un état de fait général) —, le « problème de l'Université » n'est pas un problème annexe ou périphérique des sociétés occidentales, mais leur problème central, et premier, si toutefois l'on accorde que l'Occident se définit à partir du savoir et de la *technè* ou, plus exactement, du savoir comme *technè*. (Quelque chose de cela a été touché en mai 68, malgré la confusion marxisante ou freudo-marxisante, comme ce fut probablement le cas dans l'Allemagne de 33, malgré la confusion fascisante ou nietzschéo-fascisante [12].) Sous ce rapport Heidegger n'a évidemment pas tort, en 1945, de parler de « responsabilité occidentale » [13], même s'il a quelque mal à justifier que l'Occident, en 1933, fût condensé dans la seule Allemagne et que le remède à la « crise universitaire », c'est-à-dire au déclin de la science, fût dans le retour au « fondamentalisme » de l'Idéalisme spéculatif. Si le geste fondamentaliste ne dispose pas forcément au fascisme (encore qu'il resterait à examiner de plus près le désir de fondation ou de refondation propre aux fascismes), on ne peut pas en dire autant

12. Ce fut aussi le cas dans l'Italie de Mussolini où l'une des premières et des plus profondes réformes fut la réforme scolaire et universitaire de Gentile. Depuis Condorcet, peut-être le politique moderne se distingue-t-il par la préséance qu'il accorde à la Science et à l'Ecole.

13. Lettre au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig, *L'Herne*, p. 101.

d'une certaine « préférence nationale » (comment nommer la chose autrement puisque Heidegger, obstinément, récuse le terme de « nationalisme »[14] ?). Admis que l'on doive encore suivre la trace d'un « archi-fascisme », au reste de moins en moins fasciste à mesure que l'on avance, c'est manifestement là que tout se rassemble. En termes heideggériens, la question est, je l'ai déjà indiqué, la suivante : pourquoi le *Dasein* historial se détermine-t-il comme *peuple* ? En termes plus banalement politiques, on peut la transcrire ainsi : pourquoi Heidegger a-t-il adhéré à l'idée d'une Révolution nationale, et pourquoi n'a-t-il jamais renié cette adhésion ?

Il n'est pas tout à fait juste de dire, comme je l'ai fait plus haut, que le seul des motifs politiques agités en 33 à s'être ensuite, et jusqu'à la fin, maintenu, soit le motif de l'Université. Il en existe un second, moins directement politique en apparence, mais d'une importance décisive pour ce qui, aux yeux de Heidegger, fait l'essence du politique, c'est-à-dire pour l'Histoire : c'est le motif du commencement (grec) et du rapport au commencement, où se joue, dans le *Discours de Rectorat* mais également après, la question d'une possible destination historiale du *Dasein* allemand. Il est certain qu'après la guerre, je ne suis pas le seul à l'avoir noté, le signifiant « allemand », comme on dit, ou « Allemagne », disparaît pra-

14. Cf. la lettre citée précédemment (note 8). Cette récusation est constante chez Heidegger, et pour des raisons principielles.

tiquement du lexique heideggérien (« Europe », même, n'y figure plus que timidement, la plupart du temps dans des composés du genre « européen-occidental », et c'est en général « Occident » qui se substitue à « Allemagne »). L'aveu politique est clair. Cela ne veut pas dire pour autant, néanmoins, que le schème de l'historialité soit modifié en quoi que ce soit. Dans l'une des dernières conférences prononcées par Heidegger, la conférence d'Athènes de 1967 (« La Provenance de l'art et la destination de la pensée »), où se rassemble puissamment toute la méditation heideggérienne sur l'essence de la *technè*, on peut lire ceci, qu'on aurait pu entendre en 33 (lorsque *technè* signifiait « la science ») ou dans les années suivantes (lorsque *technè* désignait avant tout « l'art ») :

> Nous qui sommes membres de l'académie des Arts, nous trouvant ici, à Athènes, en présence de l'académie des Sciences, à l'époque de la technique scientifique, que pouvons-nous méditer d'autre que ce monde qui jadis, pour que commencent les arts de l'Europe occidentale et les sciences, posa les fondements ?
>
> Ce monde est certes, pour les historiens, chose du passé. Mais pour l'Histoire, si nous l'éprouvons comme ce qui nous est destiné, il demeure toujours et il demeurera toujours un présent nouveau : quelque chose qui attend de nous que nous allions en pensant à sa rencontre, et que nous mettions par là à l'épreuve notre propre pensée et notre propre création artistique. Car le com-

> mencement d'un destin est ce qu'il y a de plus grand. Il tient d'avance tout ce qui vient après lui sous sa puissance [15].

De 33 à 67 le ton a évidemment changé : au pathos de la résolution s'est substitué celui de la méditation, et il n'y a là nul appel à une Révolution nationale (ce discours s'adressait à des Hellènes et le « nous » y désignait l'homme européen-occidental). Pourtant le « message » est le même, et l'injonction — désormais voilée — identique : le sursaut (effraction et saut dans l'origine) s'appelle maintenant « pas en arrière » [16] mais il y va toujours du destin de l'Europe occidentale. Non, il est vrai, confondu avec celui de la seule Allemagne, mais tout de même encore associé au destin d'un peuple, le peuple grec — ce peuple fût-il, comme peuple, « passé ».

---

15. Trad. J.-L. Chrétien et Michèle Reifenrath, *L'Herne*, p. 84.

16. « Nécessaire est de faire le pas en arrière. En arrière, vers où ? En arrière vers le commencement qui s'annonçait à nous lorsque nous en référions à la déesse Athéna. [S.e. : en vue d'atteindre l'art grec dans sa provenance.] Mais ce pas en arrière ne veut pas dire qu'il faudrait d'une façon ou d'une autre faire revivre le monde de la Grèce antique et que la pensée devrait chercher son refuge auprès des philosophes présocratiques./Pas en arrière veut dire que la pensée recule devant la civilisation mondiale et, en prenant ses distances vis-à-vis d'elle, nullement en la niant, s'introduit dans ce qui devait demeurer encore impensé au commencement de la pensée occidentale, mais qui y est également déjà nommé, et ainsi dit par avance à notre pensée. » (*Ibid.*, p. 90.)
Le pas en arrière obéit par conséquent à la logique même de la répétition (de la grandeur du commencement grec) qui est à l'œuvre dans le *Discours de Rectorat.*

Car c'est encore une fois Hölderlin qui est chargé de répondre à Hegel :

> Et aujourd'hui ? Les dieux anciens se sont enfuis. Hölderlin, qui a fait l'épreuve de cette disparition comme aucun autre poète avant lui ni après lui, et qui l'a portée de façon fondatrice à la parole, demande, dans son élégie *Pain et vin,* consacrée au dieu du vin Dionysos :
>
> [...]
>
> *Où brillent-ils, les oracles qui portent loin ?*
> *Delphes somnole — où retentit le grand des-*
> *[tin ?*
>
> Y a-t-il aujourd'hui, après deux millénaires et demi, un art qui se tienne sous la même exigence que le fit autrefois l'art en Grèce ? Et sinon, de quelle région provient l'exigence à laquelle l'art moderne, dans tous ses domaines, répond ? Ses œuvres ne jaillissent plus marquées au sceau des limites d'un monde du populaire et du national (*Ihre Werke entspringen nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des Volkhaften und Nationalen.*) Elles appartiennent à l'universalité de la civilisation mondiale. Leur composition et leur organisation font partie de ce que la technique scientifique projette et produit. Celle-ci a décidé du mode et des possibilités du séjour de l'homme dans le monde. La constatation que nous vivons dans un monde scientifique, et que par l'appellation de « science », c'est la science de la nature, la physique mathématique, qui est entendue, met l'accent sur quelque chose qu'on ne connaît que trop.
>
> En fonction d'elle on est facilement porté

à expliquer que la région d'où provient l'exigence à laquelle l'art d'aujourd'hui a à répondre, n'est autre que le monde scientifique.

Nous hésitons à donner notre assentiment. Nous restons dans l'embarras[17]...

Heidegger n'aura donc jamais renoncé à lier la possibilité de l'Histoire (l'historialité) à la possibilité d'un peuple ou du peuple. Ce qui aura toujours voulu dire conjointement, on le sait, à la possibilité d'un art (d'une *Dichtung*), d'une langue et d'un mythe (d'une *Sage*, c'est-à-dire d'une relation avec les dieux). La conférence d'Athènes se ferme sur ces vers de Pindare :

Et la parole vit bien au-delà des actes
Si seulement par la faveur des Grâces
La langue va puiser dans l'abîme du cœur.

Je ne sais pas si cela peut être mis au compte d'un « archi-fascisme ». J'en doute beaucoup, même si toutes sortes de néo-fascismes se sont emparés, apparemment sans difficultés insurmontables, de cette thématique[18]. Ce qu'on peut clairement apercevoir, en revanche, c'est que :

17. *L'Herne*, p. 87 (je modifie légèrement la traduction).

18. C'est le cas, par exemple, dans un numéro de la revue *Nouvelle Ecole* (n° 37, printemps 1982) intitulé « Lectures de Heidegger » et comprenant en particulier un article de Robert Stenckers (« Conception de l'homme et Révolution conservatrice : Heidegger et son temps ») et un texte de Guillaume Faye et Patrick Rizzi (« Pour en finir avec le nihilisme »). Dire que ce type de néo-fascisme (avoué) s'empare,

1. cette position nationale-populaire, qui explique à la fois l'adhésion circonspecte au nazisme et le radicalisme révolutionnaire (national-révolutionnaire) du discours des années 30, est celle-là même d'où Heidegger a dénoncé le fascisme (et les fascismes). Cette dénonciation englobe assurément, à terme, le marxisme (le communisme) et l' « américanisme » : tous les systèmes métaphysico-politiques de la planète relèvent du nihilisme et ne sont que l'effet de son installation peut-être définitive (ou indéfinie). La dénonciation du fascisme est toutefois d'autant plus radicale que le fascisme, en ce qu'il s'autorisait d'une Révolution nationale (ou s'appuyait sur elle), a pu prêter à méprise. Et c'est évidemment ce que Heidegger ne lui a pas pardonné ;

2. malgré toutes ses faiblesses « nostalgiques » ou même proprement « réactionnai-

---

« apparemment sans difficultés insurmontables », de la thématique politique de Heidegger, ne signifie pas qu'il le fasse avec honnêteté. Je ne dis rien des petites malhonnêtetés : on attribue (p. 44) à l'hymne des *Titans* (Prométhée et néo-paganisme obligent) des vers extraits de l'élégie *Pain et vin*, sans doute jugée d'inspiration trop chrétienne ; ou bien, tactique inverse, on désigne (p. 45) le *Discours de Rectorat* par la périphrase : « Dans une de ses conférences sur la science... » [Heidegger dit que...], etc. Ces petites malhonnêtetés pullulent et ne sont jamais insignifiantes. Mais la malhonnêteté fondamentale est évidemment dans la « lecture » : l'opération (au fond de « récupération » pure et simple) n'est possible qu'à la condition de (re)projeter sur le discours heideggérien des années 30 les philosophèmes nietzschéens (volonté de puissance, surhomme, apollinien et dionysiaque, etc.) que celui-ci s'est évertué à délimiter. Il suffit en somme de *ne pas lire* le *Nietzsche*, et l'on obtient un Heidegger fasciste.

res », que n'équilibrent pas vraiment les protestations de non-hostilité à l'endroit de la technique (du monde moderne), Heidegger a philosophiquement réouvert, dans le sillage de Nietzsche et du romantisme, des questions que la *vulgate* marxiste qui a prédominé en Europe dans les vingt premières années de l'après-guerre (les années du « consensus » antifasciste) estimait définitivement obsolètes, mais dont on voit bien aujourd'hui qu'il est impossible de les éluder : ces questions sont bien, de fait, celles des peuples (ou des nations), des langues, des religions. L'élaboration que leur a fait subir Heidegger, notamment à partir du problème de la langue, est sans commune mesure avec ce qu'a pu révéler, au siècle dernier et dans la première moitié de celui-ci, le conflit du nationalisme et de l'internationalisme (du romantisme « de droite » et du romantisme « de gauche ») ; et c'est du reste l'une des raisons qui obligent à ne pas abandonner ces questions à une nouvelle *vulgate* (néo-ceci ou néo-cela) toute prête à recommencer le siècle dernier ou le précédent — à restaurer l'Europe de la *Kultur* ou celle des Lumières —, et strictement incapable de s'élever à la hauteur des interrogations heideggériennes. Il ne fallait aucun don particulier de voyance pour se demander, entre 1956 et 1968, qui de Marx ou de Nietzsche avait eu raison, un peu moins de cent ans auparavant, quant à l'avenir du monde. Il n'en a guère fallu davantage, depuis, pour s'inquiéter de voir le marxisme, qui avait entre-temps servi à justifier n'importe quel tiers-mondisme, tout sim-

plement « lâché » (sans examen et, comme on dit, « sans problème »), alors que l'analyse de la « forme-marchandise » — la seule forme, désormais, de notre « monde » — est de plus en plus vraie. Il ne suffisait pas, dans l'un et l'autre cas, de se « laisser conduire » par les questions heideggériennes — cela ne suffit jamais —, mais il fallait en revanche prendre ces questions au sérieux et tenter de comprendre ce qui avait pu mener une telle pensée — non seulement, encore une fois, la plus grande, mais la plus puissante de ce temps — des positions « fascistes » de 33 à la mise en cause de la technique.

Rien de tout cela n'est dit pour « excuser » Heidegger — encore moins pour lui pardonner. Pour le redire une dernière fois, son silence après la guerre — son silence sur l'Extermination — est impardonnable. Et d'autant plus impardonnable que, lorsqu'il le voulait bien, Heidegger pouvait dire quelque chose. A preuve cette ouverture, solennelle, du cours du 20 juin 1952 (après sa réintégration) :

> Mesdames, Messieurs,
>
> Aujourd'hui, à Fribourg, a été inaugurée l'exposition « Les prisonniers de guerre parlent ».
>
> Je vous prie d'y aller. Afin d'entendre cette voix muette et de ne la plus laisser sortir de votre oreille intérieure.
>
> La pensée, c'est la pensée fidèle. Mais la pensée fidèle est autre chose qu'une actualisation fugitive du passé.
>
> La pensée fidèle considère ce qui nous atteint. Nous ne sommes pas encore dans

> l'espace qui convient pour réfléchir sur la liberté, ni même pour en parler, tant que nous fermons les yeux *aussi* sur cet anéantissement de la liberté [19].

Ç'aura donc été tout : sur le *désastre*, ce seul mot qui déplore la seule Allemagne (ou plutôt : la seule « Allemagne »), et jette irréversiblement la suspicion sur les très parcimonieux témoignages de regret qu'on aurait pu invoquer en sa faveur. (Ainsi, lorsqu'il a parlé d'*Unheil*, à quoi, à qui, pensait-il au juste ?) La question n'est pas — on l'entend posée souvent — de savoir ce qu'il aurait pu dire, quel mot, quelle phrase auraient pu, d'un tel événement, rendre justice. Si aucun mot, aucune phrase ne le pouvaient, il était simple de le dire — mais sans doute trop simple pour la pensée (*Denken*) et la mémoire (*Andenken*) du simple. La question n'est même pas de savoir pourquoi il n'a rien dit : il est trop clair qu'il tenait par-dessus tout à innocenter l'Allemagne et qu'au fond il ne reniait rien, ou presque, Mais la question est : le silence — la « sauvegarde » de l'Allemagne — valait-il le risque, pour la pensée elle-même, d'un aveu (sans aveu) de complicité avec le crime ?

C'est cette question que, pour un « millénaire » (qu'on se souvienne aussi de la réalité de ce calcul historique), laisse ouverte la pensée du penseur. L'ultime paradoxe est qu'elle soit gardée, en mémorial, dans le poème d'un poète juif, qui s'intitule, on s'en souvient — et il faut s'en souvenir —, *Todtnauberg*.

---

19. *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, P.U.F., 1959, p. 240.

ANNEXE

sur le livre de Victor Farias *Heidegger et le nazisme*

Ce texte reprend avec quelques modifications celui d'un article paru dans *Le Journal littéraire.*

On estime en général assez périlleux d'être à la fois juge et partie. Je vais toutefois m'y essayer : ce n'est, après tout, qu'une épreuve d'honnêteté.

Je venais à peine de terminer la correction des épreuves de ce livre que j'apprenais par la presse, et avec un peu de retard, la sortie en France du livre de Victor Farias : Heidegger et le nazisme *(Verdier, 1987). Apparemment, cela faisait grand bruit : on parlait d'une « bombe », d'un « livre-événement », d'un « dossier accablant ». Les comptes rendus — tout au moins ceux que j'ai pu lire — ne donnaient pourtant aucun élément qu'on ne connût déjà. Mais à la manière de présenter, comme s'il ne l'avait jamais été auparavant, le « cas Heidegger », au lexique utilisé également (« militantisme », « activisme », « suivi de l'adhésion », etc.), à l'insistance mise sur le caractère lacunaire ou même franchement mensonger des déclarations et des explications « testamentaires » de Heidegger (notamment le célèbre Entretien du* Spiegel*), on sentait bien que ce livre, dont au passage on louait l'impartialité toute historienne et l'absence de haine (Farias avait été un élève de Heidegger, indiquait-on, ce qui au demeurant ne prouve pas grand-chose), proposait une version de l'affaire qui devait au moins mériter un examen attentif, si ce n'est conduire à de sérieuses révisions. On savait (les mieux informés savaient), et de toute façon, à la simple lecture des textes justificatifs, il était probable que Heidegger avait considérablement minimisé la réalité et la portée de son engagement, et présenté une version particulièrement euphémique de sa compromission politique.*

De là à penser qu'il avait menti sur le sens *de son engagement* et *de sa « rupture » (ou au moins de son retrait) — c'est-à-dire sur l'essentiel : ce qui lie cet engagement et ce retrait à sa pensée —, il y avait un pas tout de même relativement difficile à franchir. Tout le monde, au fond, le sait très bien. Or ce pas, à mon sens, reste infranchissable : la lecture de ce livre, en tout cas, ne m'a pas convaincu du contraire.*

La thèse de Victor Farias tient en quelques propositions que je me contenterai de rappeler sèchement :

1. Heidegger, du fait de son origine sociale et régionale (la Souabe ou, plus généralement, l'Allemagne du sud, catholique et conservatrice), du fait de son éducation (elle aussi catholique), de ses fréquentations et de ses admirations, des influences subies, de sa formation intellectuelle, etc., a été fortement marqué par une tradition idéologique qui est l'une des sources, et qui sera l'une des composantes, de la révolution nationale-socialiste, comme en témoigne son attachement « emblématique » (et obstiné) au prédicateur baroque Abraham a Santa Clara, « représentant au XVII^e^ *siècle d'une tradition autoritaire, antisémite et ultra-nationaliste ». En sorte que si l'on cherche à définir, d'un point de vue politique, le Heidegger d'avant 1933, il ne faut pas seulement le situer « à droite », mais le ranger au nombre des partisans potentiels d'un national-populisme extrémiste, particulièrement dur et agressif qui de fait s'affirmera quelques mois, en 1933 et 1934, mais ne survivra pas, ou mal, aux compromis passés par la direction du Parti avec la bourgeoisie, l'Eglise et le Capital. Cela vaut bien entendu pour l'auteur de* Sein und Zeit *et du* Kantbuch. *C'est-à-dire* aussi bien *pour le participant au colloque de Davos sur le kantisme, qui le vit s'opposer durement à Cassirer, représentant notoire de l'« intelligentsia » (ou de l'académie) juive.*

2. L'engagement de 1933 est sans réserve, entier et brutal, et il se fait sur les positions les plus révolutionnaires du « mouvement », c'est-à-dire sur les positions de la S.A. La volonté de Heidegger, en acceptant (ou en sollicitant, par personnes interposées) le rectorat, est de réformer de fond en comble l'Université (projet dont on sait qu'il était au programme depuis au moins la Leçon inaugurale de 1929, à Fribourg : Qu'est-ce que la métaphysique ?

en prenant appui presque exclusivement sur les étudiants — selon, si l'on veut, la logique d'une sorte de mai 68 fasciste. Heidegger se jette à corps perdu dans la tâche, ou l'aventure : disposant des pleins pouvoirs en vertu du Führerprinzip, *il multiplie les déclarations publiques et les séminaires en « camps d'endoctrinement », prend des mesures administratives destinées à assurer la « mise au pas » de l'Université, tisse toutes sortes de relations « militantes » avec les intellectuels favorables au régime et devient très vite l'une des figures marquantes du « mouvement ». C'est à cette époque un national-socialiste convaincu et zélé. Il ne recule pas même devant la dénonciation. S'il échoue et s'il est contraint, un an plus tard, à la démission c'est parce que le courant sur lequel il s'appuie — le courant S.A., dominant dans les associations étudiantes — est en passe d'être défait, comme l'atteste en juin 34 l'élimination de Röhm. C'est son « radicalisme » qui l'oblige à se retirer. Mais se retirer n'est pas rompre.*

3. De nombreux documents prouvent en effet que Heidegger ne cesse pas de « militer » en faveur du régime après 1934. Non seulement il ne rend pas sa carte du Parti (il la conservera jusqu'en 1945), mais il participe à plusieurs projets de réformes universitaires du Reich (Académie des professeurs du Reich, Académie pour le droit allemand, Haute école politique allemande). Il est évidemment la cible des idéologues officiels du courant SS. (Rosenberg, Krieck, Bäumler) et il subit à ce titre quelques petites tracasseries. Mais il reste bien vu du ministère Goebbels, il a des alliés puissants dans l'Italie fascistes (le Duce lui-même va jusqu'à intervenir en sa faveur) et, contrairement à ce qu'il a pu dire ensuite, on ne l'interdit pas de publication, on ne le bannit pas de la cohorte des penseurs du régime, on autorise sa participation à des congrès à l'étranger, on ne persécute pas ses élèves, on ne surveille pas son enseignement et on ne l'exclut apparemment pas de l'Université (pour le remobiliser) en 1944. Tout ce qu'on peut relever, si l'on peut dire, à son actif, c'est que dans son enseignement et certaines de ses déclarations publiques il a pris position de manière très claire contre le courant dominant du Parti et du régime, c'est-à-dire contre ce que Farias appelle obstinément — et je ne peux m'empêcher d'avouer que cela me laisse rêveur — le « déviationnisme », en somme hitlérien, du national-socialisme (cette

nuance établie, on peut en effet parler d'un « suivi » de l'adhésion heideggérienne...).

4. Après la guerre et la défaite, Heidegger n'aura rien renié : il aura opiniâtrement refusé toute rétractation et continué d'entretenir son rêve d'une renaissance « spirituelle » de l'Occident (de l'Europe) à partir de l'Allemagne — si ce n'est même de la Souabe et de la Heimat *alémanique. Surtout, il se sera attaché à divulguer une version « honorable » de son engagement et à se refaire, via la France et avec la caution de Beaufret et de Char, une « virginité politique ». C'est pourquoi les textes justificatifs relèveraient du pur et simple mensonge. Ils sont de toute façon de peu de poids au regard du terrible silence observé sur l'Extermination (la Shoah) et du retour à d'anciens et douteux exemples : Abraham a Santa Clara.*

La thèse paraît solidement étayée. L'enquête historique et l'exploration de l'archive avaient été déjà largement engagées par certains travaux allemands notoires (en particulier ceux de Hugo Ott et de Berndt Martin). Victor Farias les complète sur de nombreux points et fait en somme — ou semble faire — tout simplement le point, à partir des documents actuellement accessibles (mais tant de choses restent dans l'ombre, à commencer par le fonds Heidegger). On peut juste s'étonner qu'il n'exploite pas un matériel récent (la correspondance Heidegger-Kästner, par exemple, qui l'aurait éclairé sur la genèse de l'Entretien accordé au Spiegel, *ou les mémoires de Löwith) ; ou qu'il ne fasse aucun sort aux tribulations des relations avec Hannah Arendt, qui sont pourtant très instructives et qui font aussi partie de cette histoire. Quand, au juste, ce livre a-t-il été écrit ? Néanmoins, selon l'apparence, il s'agit là du travail sérieux d'un historien correct.*

Ce n'est, malheureusement, que l'apparence. Ce livre, profondément, n'est pas juste et je l'estime même — je pèse mes mots — malhonnête. Je ne suis d'ailleurs pas surpris, sous ce rapport, d'y voir associé dans une note liminaire, le nom de Jean-Pierre Faye, lequel s'était illustré, il y a vingt-cinq ans, par une présentation-traduction plutôt surprenante des déclarations politiques de Heidegger recueillies dans l'anthologie de Schneeberger. C'est plus que de l'acharnement ; et cela produit la désagréable impression

d'une « opération montée » comme il s'en produit régulièrement, de fait, sur notre « scène ».

Essayons d'examiner les choses avec un minimum de probité.

Il va de soi tout d'abord que même si je ne partage pas sans réserves (philosophiques et politiques) le « consensus démocratique » qui semble actuellement régner — je ne dis rien de l'« humanisme juridique » —, le nazisme est à mes yeux, comme il l'est à ceux de Farias, de Faye et de bien d'autres, dans ses attendus comme dans ses résultats, un phénomène absolument *immonde, le plus grave sans conteste, et de très loin, qu'ait connu (c'est-à-dire en l'occurrence produit) l'Occident. Ma position est parfaitement claire à ce sujet, je m'en explique suffisamment dans ce qui précède. Et ce n'est évidemment pas là-dessus que je ferai porter la discussion. Là en revanche où la discussion peut s'ouvrir, c'est lorsqu'il s'agit, non d'évaluer, mais de* penser *le nazisme (il n'est tout de même pas né de rien comme une pure aberration, il est né de « nous, bons Européens »), son succès foudroyant, sa puissance de séduction, son projet et ses réussites, etc. ; et surtout de penser ce qu'il a pu représenter pour les « intellectuels » de l'époque, dont tous, loin de là, n'étaient pas des imbéciles ni des opportunistes. Pourquoi, dans les années 20 et 30, un tel dégoût et un tel rejet de la démocratie, à droite comme à gauche ? Pourquoi la préoccupation nationale ? Pourquoi ce discours, qui n'est pas celui du seul Heidegger et qui remonte à loin dans la tradition allemande, sur la détresse* (Note) *de l'Allemagne ? Pourquoi cette certitude, en Allemagne et hors d'Allemagne, que l'Europe court à la catastrophe ? Et pourquoi cette anxiété, partagée aussi bien (ou aussi mal) par Valéry et Bergson, Blanchot et Husserl, Bataille et Heidegger, Benjamin et Malraux, pour ne citer que quelques noms ? Autant de questions — mais il y en a beaucoup d'autres — que le livre de Farias n'évoque même jamais et qu'il est cependant indispensable de poser si l'on veut essayer de comprendre un tant soit peu ce qui s'est passé — et qui peut certainement encore se passer. Tenir pour un acquis la monstruosité du nazisme, si c'est se dispenser de l'interroger, est une faute grave. Politiquement et philosophiquement.*

Parlant ainsi — cela va tout autant de soi —, pas un instant je ne cherche à réclamer pour Heidegger

la moindre indulgence. Je suis persuadé, à la lecture des textes, que son engagement politique ne relève ni de l'accident ni de l'erreur et qu'il faut le traiter en termes de faute — au sens, d'abord mais pas seulement, d'une faute à l'égard de la pensée. C'est pourquoi, quant à sa complication strictement documentaire, il n'y a rien à redire au livre de Farias : les faits cités sont, que je sache, in ontestables — et il y en a très certainement d'autres. Il reste encore beaucoup de travail pour les historiens. Je m'accorde même à penser que Farias a raison d'insister sur le « radicalisme » révolutionnaire de Heidegger, encore que j'émette les plus grandes réserves sur les conséquences qu'il en tire. Indiscutablement, Heidegger s'est engagé très loin (beaucoup trop loin pour les nazis eux-mêmes) ; indiscutablement aussi, il n'a pas renié grand-chose quant au fond, c'est-à-dire quant à « la vérité et (à) la grandeur interne du mouvement ». Mais alors, pourquoi passer sous silence ce qu'il a explicitement renié ? Par exemple, dans l'Entretien du Spiegel, *toutes les déclarations publiques de 33-34, à la seule exception du* Discours de rectorat. *Les repentirs sont suffisamment rares chez Heidegger. Il est pour le moins inélégant de ne pas en tenir compte ou, cela revient au même, de ne tenir compte, s'agissant de ses déclarations posthumes, que de ce qui témoigne contre lui. L'affaire est en elle-même assez grave pour qu'on n'ait pas à en rajouter...*

En réalité les trois raisons qui me font suspecter cet ouvrage sont d'un tout autre ordre que factuel.

(Je passe sur quelques malhonnêtetés patentes et quelques bévues. Par exemple, au titre des malhonnêtetés, dans la traduction proposée de l'« Appel au service du travail » (p. 135-136), cette façon d'accoler systématiquement le qualificatif « aryen » à chaque occurrence du mot « peuple ». On s'aperçoit, p. 175, que c'est une manière de rendre le trop fameux völkisch, *et l'on voit aussitôt d'où vient la manœuvre. (Je n'ai aucun moyen, ici, de vérifier mais il me semble bien reconnaître la traduction de Jean-Pierre Faye, que j'évoquais plus haut.) A la page suivante, toutefois, on s'aperçoit que Heidegger, lorsqu'il voulait dire « aryen », disait — comme tout le monde —* arier...

Quant aux bévues, la plus manifeste est celle qui

concerne la phrase d'Abraham a Santa Clara citée par Heidegger dans son hommage de 1964 (qui est loin, au demeurant, d'être le « dernier texte » de Heidegger) : « Notre paix est aussi éloignée de la guerre que Sachsenhausen de Francfort. » S'agit-il d'un lapsus, demande Farias? Personne ne peut ignorer à cette époque que Sachsenhausen est « l'un des plus sinistres camps de concentration construits par le III^e^ Reich » et que Francfort est « le siège du tribunal chargé d'enquêter sur les crimes perpétrés à Auschwitz. » L'équation est toute trouvée, et comme nul n'ignore non plus qu'Abraham a Santa Clara est ou fut un antisémiste convaincu, on passe vite du lapsus à la « rétractation inconsciente », et de celle-ci à la « provocation » délibérée. Au passage, on ne s'est pas demandé un instant pourquoi au juste Heidegger n'avait jamais fait mention, ni en 1910 ni en 1964, de l'antisémitisme d'Abraham a Santa Clara, tant on tient pour acquise sa « virtuosité » à manier les citations. Manque de chance : comme le révèle Joseph Hanimann dans sa chronique de la Frankfurter Allgemeine Zeitung *en date du 28 octobre 1987, la banlieue de Francfort n'a aucun rapport avec le camp de concentration du même nom.)*

Trois raisons, donc, de suspecter cet ouvrage.

La première tient à sa rhétorique et, je dirai volontiers, à sa mise en scène. La rhétorique, pour l'essentiel, consiste à traduire en termes strictement (étroitement) politiques les moindres (et non moindres) faits et gestes de Heidegger : Heidegger adhère-t-il au Parti en 1933? Le voici « militant ». En fait-il trop (ou même beaucoup trop) lors de son rectorat? C'est un « militant zélé » : toutes ses initiatives pédagogiques relèvent de l'« endoctrinement » et toutes ses mesures administratives de la « mise au pas ». Participe-t-il, après sa démission (du rectorat), à l'élaboration de projets institutionnels (trois, et cela ne nous mène guère au-delà de 1934)? Il n'aura donc pas cessé de « militer ». La preuve? Il n'aura jamais rendu sa carte du Parti. (Mais où et quand aurait-il prétendu l'avoir fait? La seule déclaration que je connaisse de lui à ce sujet était pour dire que, l'un de ses fils étant sur le front russe, il ne lui avait pas semblé opportun de démissionner avec fracas.) Du coup, au titre d'un tel « militantisme » — et sous le titre, emphatique, de « Heidegger et les appareils

*idéologiques d'Etat », on peut ranger, pêle-mêle, le compte rendu d'un article (il faut le dire, particulièrement éloquent) de Madame Heidegger, une ou deux intrigues universitaires (au demeurant tout à fait normales : il s'agit tout simplement d'appels d'offres pour le pourvoi de chaires), les conférences de 1936 sur l'œuvre d'art (dont c'est peu de dire qu'elles ne sont pas lues, y compris dans leur dimension « politique ») l'intervention de Mussolini auprès de Goebbels, et contre l'avis de l'Amt Rosenberg, en faveur de la publication dans l'Annuaire d'Ernesto Grassi (*Geistige Uberlieferung*) du texte de Heidegger sur Platon (« La Doctrine de Platon sur la vérité » — où allaient donc les préoccupations de Mussolini ?). Le comble est atteint avec un « Heidegger à Prague (1940)... » (p. 269-270), où l'on apprend, par un document censé illustrer « l'ambivalence de la position politique de Heidegger dans les années 40 (acceptation totale du régime et refus de sa politique concrète) » — il s'agit d'un rapport émanant de l'Amt Rosenberg —, qu'un certain Kurt Schilling, titulaire d'une chaire de philosophie à Prague (en pays occupé, donc, c'est-à-dire spécialement surveillé), dispense un enseignement où il est « fait référence » à des « concepts heideggériens ».*

*Je veux bien qu'il ne soit pas inutile, ou qu'il soit même salubre, de littéraliser certains énoncés heideggériens, de suspecter les euphémismes et d'observer la plus grande méfiance à l'égard d'une rhétorique (celle de Heidegger) commandée par le refus des évidences ontiques. Encore faut-il savoir ce que l'on fait : dire, c'est un exemple célèbre (et pour ainsi dire un morceau d'anthologie), que les variations « ontologiques » de Heidegger sur le « séjour » et l'« habiter » déguisent mal quelques truismes « petits-bourgeois » sur la crise du logement, n'a jamais pu mener très loin. Je crains qu'en ce qui concerne la description de l'engagement politique de Heidegger, Farias ne commette la même erreur. Il y a toute une énorme question dans le fait que, probablement, Heidegger aurait récusé le terme de « militant », comme il récusait, en 1935, celui de « politique » (*Introduction à la métaphysique*). L'éluder, selon le protocole tout de même un peu simple de la « critique externe » et sous le prétexte qu'« il faut appeler un chat un chat », ce n'est pas forcément remettre les choses à leur juste place. On peut souligner les compromissions (Heidegger les a reconnues lui-*

même, ou du moins certaines d'entre elles) ; mais encore faut-il prendre la mesure, aussi, du sens que Heidegger a entendu conférer, avant et après 34, à son engagement. La « traduction » politique de Farias n'y parvient pas un instant.

C'est d'autant plus grave que ladite traduction se renforce d'une mise en scène « accumulative » qui noie les choses plus qu'elle ne les éclaire. On se doute bien que dans un Etat national-socialiste, tous les responsables devaient être normalement affiliés au Parti. De même que rien ne pouvait se faire (pas une nomination universitaire, pas le moindre projet de réforme ni la moindre publication), sans que le Parti n'y fût mêlé, qu'il exerçât sa surveillance ou donnât ses directives, qu'on fît circuler des rapports plus ou moins occultes, etc. C'est en partie cela le « totalitarisme », même lorsqu'il donne lieu, comme dans le III^e^ Reich, à une extrême confusion due à la rivalité des instances, des administrations, des services, des factions ou des groupes de pression, des personnes, etc. Or pour Farias, l'unique critère, en matière de classification politique, une fois opérée la grande distinction S.A.-S.S., c'est l'appartenance au Parti. Je ne dis pas qu'il s'agisse là d'un événement insignifiant ou neutre (la non-appartenance au Parti avait au contraire un sens tout à fait clair). Mais quand je vois qu'à longueur de pages on ne nous épargne aucun numéro d'inscription au Parti, aucune mention de Gau, *aucun rang, grade ou distinction dans la S.S., je me demande quelle image ou quelle impression on cherche au juste à produire. Sinon celle-ci : dans tous ses faits et gestes, d ns ses relations universitaires ou extra-universitaires, dans son travail et ses amitiés (dans son mariage même), Heidegger, qui est lui-même nazi, n'est entouré que de nazis, tous semblables en ce qu'ils sont nazis. A la limite, et d'autant plus que Farias s'emploie tout de même assez systématiquement à minimiser l'hostilité du clan Rosenberg (et la portée de cette hostilité), on ne voit plus très bien, tant l'effet de « catalogue » est puissant, quelle différence il peut y avoir entre Bäumler et Otto, Schadewaldt et le professeur Heyse, le maire de Fribourg et le ministre de l'Education, etc., etc. Or, je ne prends que cet exemple, à lire* Volk im Werden *(« Peuple en devenir »), la revue de Krieck, et les deux ou trois numéros parus de la* Geistige Uberlieferung *(« Tradition spirituelle », éditée par Grassi, Otto et Rein-*

hardt, on ne peut pas confondre. Grassi était assurément un fasciste (quant à Otto et Reinhardt, je ne sais pas s'ils avaient leur carte du Parti), mais l'Amt Rosenberg ne se trompait pas quand elle plaçait la Geistige Uberlieferung *sous surveillance et qu'elle cherchait à en écarter Heidegger. Lequel avait sans doute de puissants alliés dans l'Italie fasciste. Ce qui ne l'empêchait pourtant pas de pousser l'ingratitude jusqu'à critiquer publiquement l'« actualisme », c'est-à-dire la philosophie officielle du fascisme. Faut-il mettre cela au compte de la lutte contre le « révisionnisme » ? Ou bien cela relève-t-il de la « relativisation », puisque tel est le délicat euphémisme qu'utilise Farias lorsqu'il voit bien qu'il a quand même affaire, dans les textes ou dans les cours de Heidegger (du moins ceux qu'il consent à regarder), à une* critique *du nazisme.*

La seconde raison pour laquelle je suspecte ce livre c'est que, dans le droit fil de cette présentation singulière, mais cette fois-ci à propos des textes (ce qui me paraît beaucoup plus grave), il ne cesse de pratiquer l'amalgame.

Il s'agit toujours, bien entendu, d'éclairer le contexte et l'on ne perçoit pas (ou mal), au départ la portée de la manœuvre. Mais dans ce cas l'effet d'accumulation finit par jouer contre lui-même : à trop vouloir prouver... On s'étonne au commencement, par exemple, de la maladresse avec laquelle Farias présente le premier texte de Heidegger sur Abraham a Santa Clara (p. 39, sqq.*) : longue biographie d'Abraham a Santa Clara, avec rappel de la tradition antisémite où il s'inscrit et qu'il prolonge, analyse de son influence sur les courants antisémites en Autriche et dans l'Allemagne méridionale, histoire du mouvement social-chrétien et de son dirigeant, Karl Lueger, description de la fête commémorative à l'occasion de laquelle Heidegger écrivit son texte (tout ce qui précède, dit Farias au début de ce morceau, était nécessaire parce qu'en réalité la commémoration n'aurait pas pu se faire sans les fonds octroyés par la mairie de Vienne, c'est-à-dire par Lueger), présentation et analyse politique du texte de Heidegger, indication de ses sources textuelles (le* Florilège *de Bertsche, qui au demeurant reste discret sur l'antisémitisme d'Abraham a Santa Clara), présentation de la revue où paraîtra le texte de Heidegger (assortie du rappel de la notice nécrologique*

de Lueger — un vibrant hommage à son antisémitisme — parue dans un des numéros précédents), compte rendu du compte rendu des cérémonies publié dans le journal local, analyse enfin du conflit entre catholiques intégristes et catholiques modernistes « dont Heidegger avait fait le sujet central de son intervention ». Cela fait un petit peu trop « la race, le milieu, le moment », comme tout le long rappel biographique qui constitue la première partie du livre (« Des années de jeunesse du rectorat - 1889-1933 »), mais ces précisions sont évidemment loin d'être inutiles : Heidegger, lui non plus, n'est pas né de rien et il ne s'inscrit pas, assurément, dans la seule tradition philosophique (c'est pourquoi sa dénégation, coutumière, du biographique avait ses raisons). Les fréquentations et les promiscuités qu'il aura acceptées (ou qu'il n'aura pas refusées) le marquent incontestablement, et il est bon de savoir où allaient ses sympathies les plus spontanées. Le « Dis-moi qui tu fréquentes » n'est pas une mauvaise règle et une « situation » politique de Heidegger s'imposait. Mais devait-on rabattre pour autant le discours de Heidegger sur celui de son voisinage, combler ses propres silences (sur l'antisémitisme en particulier) par les propos des autres et laisser jouer systématiquement, sur plus de 300 pages, une espèce de loi de contamination *qui finit par produire l'impression que Heidegger est en somme responsable de ce qu'il n'a pas dit ? Etrange conception de l'« autorité », qui devient proprement hallucinante lorsque le texte de Heidegger, remis ainsi dans son « contexte », n'est plus même, je ne dis pas : commenté (il ne faut pas trop en demander), mais simplement cité. (C'est le cas, entre autres exemples, mais c'est un comble quand on sait l'enjeu capital qu'a pu représenter — dès 1935-36 — Hölderlin pour Heidegger, lorsque sont évoquées les circonstances de la publication d'*Andenken *en 1943, dans le livre d'hommages à l'occasion du centenaire de la mort de Hölderlin et — comment aurait-il pu en être autrement ? — vivement encouragé par le régime.)*

D'où ma troisième raison de suspecter ce livre : le texte de Heidegger n'y est tout simplement pas lu. *Y compris ce qui se laisse détacher, au reste difficilement, comme le texte le plus directement politique. Certes Farias cite abondamment, résume*

et pratique le compte rendu — de Heidegger et des autres. Mais d'une part sa compréhension philosophique de Heidegger laisse tout de même pantois. (Qu'on lise, entre autres morceaux de bravoure, l'ouverture du chapitre IV de la troisième partie, p. 291-292, sur « la réflexion menée par Heidegger vers la fin de sa vie » : on n'accepterait pas ça, en France, d'un élève de terminale. Victor Farias laisse courir le bruit qu'il fut élève de Heidegger. Mais comme dit Jacques Derrida, « ce sont des choses qui arrivent »[1]*.) D'autre part, et peut-être surtout, Farias passe systématiquement sous silence tous les textes où Heidegger s'« explique » avec le national-socialisme (en particulier) et la politique (en général). Heidegger consacre quatre à cinq années à son enseignement, entre 1936 et 1941, à « délimiter » la métaphysique de Nietzsche et à contester, ouvertement, son « fourvoiement » dans le biologisme et l'exploitation qui en est faite par l'idéologie raciste officielle : Farias n'en touche pratiquement pas un mot. Heidegger publie de son vivant, après la guerre, les textes ou certains des cours rédigés ou prononcés durant les « années sombres » et qu'il devait, j'imagine, estimer les mieux à même d'éclairer sa pensée — sinon son attitude : par exemple la série de notes écrites entre 36 et 46, et connues sous le titre « Dépassement de la métaphysique » (dans* Essais et conférences*) ; ou bien, en ce qui concerne les cours, outre les deux volumes sur Nietzsche, l'*Introduction à la métaphysique *(de 1935) et le* Schelling *(de 1936), qui contiennent l'un et l'autre des propos extrêmement nets contre la confusion entretenue par la très officielle philosophie des valeurs, des conceptions du monde et de l'expérience vécue, ainsi que contre la discrimination antisémite dans l'ordre de la pensée (à l'égard de Spinoza, par exemple). Silence total de Farias. Et même silence sur les cours publiés depuis la mort de Heidegger, en 1976, en particulier les cours sur Hölderlin, qui ont une portée politique décisive (ou qui contiennent même probablement toute la pensée « politique » de Heidegger). De deux choses l'une : ou bien tous ces textes, étant donné les conditions strictement incontrôlables de leur publication et la fermeture des archives Heidegger, sont des faux grossiers ou tout au moins des textes « rectifiés » (mais Farias n'évoque à aucun moment les problèmes que pose la publication en cours de la* Gesamtausgabe*) ; ou bien ces textes peuvent être*

considérés, qu'ils aient été ou non publiés par Heidegger, comme appartenant au corpus *heideggérien, et alors on ne peut pas ne pas les prendre en compte : il y va de la plus élémentaire honnêteté lorsqu'on aborde un sujet pareil. Où est la « philosophie » de Heidegger, ou plutôt ce qu'il a pensé, sinon dans les textes ? Et qu'est-ce qui est en cause : la pensée de Heidegger ou autre chose ? S'il y a un « cas Heidegger », qui ne s'est illustré — que je sache — par aucun « crime contre l'humanité », même si sa silencieuse complicité est terrifiante, c'est parce qu'il y a la « pensée de Heidegger ». La compromission politique n'est pas celle de tel ou tel, professeur ici ou là, adhérent n° tant du Parti, sinon on n'y consacrerait pas cinq minutes ; c'est celle du plus grand penseur de ce temps. C'est dans sa pensée que se pose donc la question de sa responsabilité politique. A ignorer pratiquement cette pensée, à ne pas lire les textes ou à ne les comprendre qu'à moitié, à ne pas faire en somme comparaître* tous *les faits (il n'y a pas que les numéros de cartes du Parti qui comptent, ou les anecdotes ; il y a* tous *les textes, y compris en effet ceux des autres : mais Farias a-t-il jamais songé à comparer, c'est-à-dire à faire la différence ?), on peut bien parler d'une « adhésion sans borne au fonds générique du national-socialisme » (p. 289). Mais c'est une énormité.*

Encore une fois, je ne suis pas pour qu'on minimise, comme cela a été trop souvent le cas jusqu'à présent, la responsabilité politique de Heidegger. J'estime tout simplement qu'il faut être juste, au sens de la justice et de la justesse. Il faut donc juger sur pièces. Ce à quoi ne suffit visiblement pas le « collage » de documents hétérogènes dans leur signification comme dans leur portée, philosophique et politique. Que Heidegger ait adhéré au nazisme, que ses positions aient été radicales, puis qu'il ait été « déçu », sans pour autant que cette déception ait été assez forte pour le contraindre à un reniement clair et net, cela ne fait aucun doute (et c'est déjà assez grave, ou « décevant »). Encore s'agit-il de comprendre exactement pourquoi (et à quoi) il a adhéré, ce qui l'a déçu et ce qu'il n'a pas renié. Ce n'est pas en qualifiant l'hitlérisme postérieur à 1934 de « déviationnisme » qu'on y réussira. Ni en prêtant à Heidegger, par la bande ou en contrebande, des propos, des idées (ou des idéologèmes),

des pensées dont toute son œuvre montre qu'il ne pouvait pas un instant les accepter, c'est-à-dire les revendiquer comme siens. De même pour le silence, consternant, d'après la guerre : quel type de solidarité, et avec quoi (le régime ? L'Allemagne ? L'Europe ?), manifeste-t-il ? Une réponse ou un commencement de réponse à ces questions (le « cas » est tout de même très difficile) n'aura quelque chance de s'articuler que si l'on ne cède pas sur la lecture rigoureuse des textes.

L'ennui, avec la thèse de l'« adhésion sans borne », c'est quelle semble émaner d'un travail historique scrupuleux, et l'on sait de quelle autorité jouit l'histoire auprès de la quasi-totalité de nos contemporains. L'énormité ou la simplicité navrante de cette thèse est, j'en suis persuadé, sans conséquence — sauf peut-être pour la cohorte des « anti-heideggériens », de toute façon déjà convaincue et qui n'a pas attendu Farias pour qualifier de « fasciste » toute reconnaissance — fût-elle la plus vigilante, critique ou circonspecte — de la pensée de Heidegger. Même l'écho « médiatique » (disproportionné, étant donné la qualité du travail) que rencontre le livre de Farias n'est pas (trop) inquiétant : le vrai travail (il y en a eu, à ce sujet, et il y en aura encore) finit toujours par se faire connaître là où il doit se faire connaître, et les vraies questions finissent toujours par passer.

Ce qui serait inquiétant, en revanche, c'est que l'on considère l'affaire comme « classée », au moins pour un certain temps, et que se forme une doxa *qui juge la chose entendue. On voit déjà circuler des : « Peut-on encore lire Heidegger ? ». Si tel devait être l'effet de ce livre (dissuader la lecture, et l'interrogation), ce serait une catastrophe. Mais on ne veut pas désespérer de la capacité de lire...*

Berkeley, novembre 1987.

---

1. « Heidegger, l'enfer des philosophes », entretien publié dans *le Nouvel Observateur* du 6-12 novembre 1987. Je souscris sans réserve aux propos de Jacques Derrida sur le livre de Farias.

TABLE

Avertissement 11
1. Philosophie 13
2. Heidegger 22
3. 1933 32
Post-scriptum 1 44
4. Faute 51
5. Césure 64
Post-scriptum 2 73
6. Chant allemand 82
7. National-esthétisme 92
8. Mimétologie 114
9. Mythe 134
Post-scriptum 3 143
10. Millénaire 150

Annexe : Sur le livre de Victor Farias, Heidegger et le nazisme 173